NAZ. CENT.
BIBLIOTECA
203
1 C
15
ROMA
VITT. EMAN. II

Digitized by Google

Digitized by Google

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

DEL PROFESSOR

PIER ANTONIO CORTE

AD USO

delle Scuole secondarie

VOLUME II

ETICA

E

STORIA DELLA FILOSOFIA

NAPOLI

TIPOGRAFIA RONDINELLA

1856.

203.1.C.19

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

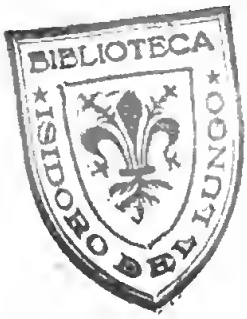
DEL PROFESSOR

PIER ANTONIO CORTE

AD USO

delle Scuole secondarie

Volume Secondo



NAPOLI
TIPOGRAFIA RONDINELLA
1856.

Art.º = 210 Second Comment.ⁿ 3 –

ETICA

E

STORIA DELLA FILOSOFIA

Digitized by Google

Digitized by Google

ELEMENTI DI ETICA [1]

I. Due sono i fini prossimi per cui l'uom fu creato: conoscere ed operare; questa è la duplice destinazione che gli tocca di compiere sulla terra. La qual verità sarà di leggieri ammessa da chiunque osservi, come le facoltà nostre naturali tendano tutte od alla conoscenza, od all'azione, o ad amendue ad un tempo. Di questi fini però proposti all'uomo, l'azione è il più nobile, e conseguentemente il suo vero fine. Il che si parrà chiaro, ove si rifletta, che il nostro ben essere dipende piuttosto da quel che facciamo, che non da ciò che sappiamo; che un esteso e profondo sapere è di pochi, laddove l'azione appartiene a tutti; ed infine, che tanto maggior pregio ha il sapere, quanto più serve a sviluppare ed estendere l'umana attività.

II. Ma perciocchè l'uomo è capace di differenti maniere d'azioni, dimandasi per quali sia egli specialmente creato?

Egli è evidente, che non possono esser queste le azioni puramente meccaniche od istintive, che ha comuni cogli animali, ma quelle bensì, colle quali può acquistare il bene proprio e perfettivo dell'uomo: le azioni cioè dipendenti dalla sua volontà, che è la fa-

[1] Seconda edizione riveduta e corretta dall'autore.

coltà attiva per eccellenza; in breve, le azioni *morali*. Ora un' azione è moralmente buona, ossia retta, onesta, virtuosa, se procede da una volontà diritta e buona; in caso diverso, è ingiusta ed iniqua. Dicesi poi diritta la volontà, che opera conformemente a ciò che le viene ingiunto e prescritto; se opera in senso contrario, è malvagia e rea. La *moralità* adunque di un' azione, ossia la qualità per cui dicesi morale, altro non è che la relazione che passa fra la medesima ed un comando, cioè una legge, che tale azione vieta o prescrive. Quindi un' azione dicesi buona, onesta, virtuosa, se è conforme alla legge; se manca tale conformità, viziosa e malvagia.

III. La logica ci ha insegnato le regole direttive dell' intelligenza, ossia della facoltà di conoscere, al conseguimento del suo scopo, che è la verità; or rimane a prescriver quelle che debbon dirigere la volontà, cioè la potenza di operare, onde anch' essa possa raggiungere il suo, il bene cioè morale ed onesto; e per tal guisa l' uomo rendasi capace di conseguire l' ultimo suo fine; il pieno appagamento, dir voglio, e perfezionamento di sua natura, non altrimenti ottenibile, che col possesso del bene sommo e perfetto, di Dio. Il che s' accorda a capello con ciò che venivane insegnato, fin da ragazzi, che cioè il fine per cui fummo creati, si è di conoscere, amare e servire Iddio in questo mondo, e goderlo poscia per sempre in cielo.

Or « quella parte di scienza filosofica, la quale espone ordinatamente le norme razionali, a cui si devono conformare le azioni umane, affinchè siano moralmente buone », dicesi *Etica* o *Morale*; come a dire « scienza dei costumi »; avvegnachè appunto l' uom virtuoso ed onesto dicesi ben costumato, fornito di buoni costumi; e per contro, di cattivi costumi il malvagio e vizioso.

IV. Da questa nozione della scienza morale appar manifesto, non doversi ella confondere, come pur da

molti suol farsi, colla eudemonologia, ossia scienza dell'umana felicità (V. vol. I, *Antropolog.*, n. 5). Egli è bene il vero, che felicità non può darsi senza virtù; che non si può giugnere al bene eudemonologico, se non per mezzo del bene onesto: *certe in eadem re,* dice Cicerone, *utilitas et turpitudo esse non potest* (De off.). Ma il bene onesto sarebbe mal definito, chiamandolo il mezzo od istrumento della felicità; e quindi l'etica, la scienza che insegna il mezzo d'essere felici, ovvero, il che torna allo stesso, la scienza della felicità.

La quale è bensì inseparabile dalla virtù, e ne è come una necessaria conseguenza; ma non è la virtù stessa; e ne differisce, a un di presso, come l'effetto dalla sua causa. Quindi, ove facciasi astrazione dallo stato felice a cui la virtù ne conduce senza fallo, certo che ci mancherebbe in tal caso uno stimolo potentissimo che alla virtù ne invita e sospinge, ma non perderebbe questa, nè punto nè poco, di sua autorità; non perciò lascierebbe d'imporci venerazione e rispetto; non cesserebbe insomma d'essere degna di tutto il nostro amore. Diasi pure un ateo, pel quale non esiste una vita di eterno premio o gastigo: non potrà questi tuttavia sottrarsi all'impero inesorabile ed assoluto della virtù e del dovere; si sentirà pur sempre tenuto ed obbligato ad operare in un dato modo, cioè moralmente bene.

V. Già abbiam detto che cosa sia l'atto morale: l'adesione cioè od avversione della volontà alla legge. La *legge* adunque e la *volontà* sono i due elementi, onde l'atto morale risulta.

Affinchè però l'atto, oltre di essere semplicemente morale, sia altresì meritorio o demeritorio, cioè degno di lode e di retribuzione, oppur di biasimo e di castigo, la volontà debb'esser libera.

VI. Or che l'uomo sia dotato di libera volontà, fu

già per noi dimostrato in altro luogo (*Antropol.*, n. 106). Rimane quindi a vedere, se esista eziandio l'altro elemento dell'atto morale. V'ha egli qualche legge, a cui la volontà debbe sottomettersi ed uniformarsi, se non vuol essere malvagia ed iniqua? O, in altri termini, ha egli l'uomo dei doveri da adempiere? E, in caso affermativo, quali sono, e verso chi debbono essere esercitati questi doveri?

A tali dimande risponde l'Etica. La quale dimostra primieramente, che esiste un ordine morale; che vi ha cose per sè moralmente buone, ed altre moralmente cattive; che il giusto e l'ingiusto non sono altrimenti vani concetti o finzioni della nostra fantasia; che passa un'essenzial differenza tra la virtù ed il vizio; che, in breve, esiste il *dovere*. Esamina in secondo luogo le molteplici relazioni, sia naturali che artificiali, dell'uomo, ed enumera i diversi *doveri* che in lui ne derivano. Di che l'Etica può anche definirsi « la scienza dei doveri »; e dividesi naturalmente in due parti: di cui la prima, ed è l'*Etica generale*, tratta del dovere generalmente considerato: l'altra versa intorno ai doveri particolari, e dicesi *Etica speciale* od *applicata*.

PARTE PRIMA

ETICA GENERALE, O SIA DEL DOVERE.

1. Per *dovere* od *obbligazione* s'intende « una morale necessità che l'uomo sente di operare in uno piuttosto che in un altro modo, pena la perdita della dignità personale, ossia del bene morale, che è il bene proprio della persona ». Ho detto *necessità morale*; che non vuolsi confondere nè colla necessità *fisica*, nè colla necessità *logica*; quella è essenziale all'ordine delle cose reali — (così è fisicamente necessario che un corpo non

sostenuto cada); questa, all' ordine delle idee — (è di necessità logica, p. es., che il tutto sia maggiore di ciascheduna delle sue parti). Laddove la necessità di cui qui si tratta, è essenziale all' ardine delle cose morali; ed è « quella che ha una *persona* di operare in un dato modo, per non rendersi difettosa ».

Questa necessità adunque non dipende dalla necessità fisica, ma esiste senza di essa. Può bensì la persona fisicamente operare in un modo o nell' altro; ma non può operare in un de' due modi, senza perdere della sua perfezione morale. Quindi volendo essa conservare od accrescere la perfezione sua propria, è *necessitata* di operare in quel modo determinato.

2. Or questa morale necessità, questa obbligazione, questo vincolo ond' è infrenata l' umana libertà, il dovere insomma, è, l' abbiam detto, imposto all' uomo dalla legge; della quale ora a noi tocca di mostrare l' esistenza e l' autorità suprema.

Entrando pertanto in questa disquisizione, noi diremo anzitutto che cosa in generale intendasi per *legge*, e quali ne siano le diverse specie. Fra queste noi troviamo la *legge naturale;* di cui sarà dimostrata la *esistenza;* al che terrà dietro la ricerca del *supremo principio morale*, essenza e fondamento d' ogni dovere; non che dei *caratteri* onde la legge naturale è essenzialmente fornita. Passeremo quindi a fare un breve esame critico di quei *sistemi*, che non pongono alla morale una solida base. Se non che, indarno verrebbe all' uomo imposta una legge, quando l' osservanza o la violazione della medesima non avesse alcun risultamento: farà quindi mestieri che noi dimostriamo; come la legge naturale vada munita mai sempre d' una propria *sanzione*. Ma egli è ancora evidente, che una legge non può obbligare, se non è nota a chi dee osservarla: diremo pertanto della *pubblicazione* o *promulgazione* della legge

di natura; e della *coscienza morale*, in cui tale promulgazione ha luogo. Ciò però non basta. Data la legge e la volontà, è necessario conoscere, se, e quanto sia questa a quella conforme, oppur ne discordi: converrà dunque discorrere intorno all'*imputazione morale*; il che ci condurrà a trattare dell'*atto umano*, e dell'*atto morale* che ne è una specie; e di tutto ciò che con questo argomento ha attinenza. A compimento infine di questa prima parte, parleremo della *virtù*, considerata come abito che s'acquista per la ripetizione di atti morali conformi alla legge.

CAPO I.

DELLA LEGGE IN GENERALE E DELLE VARIE SUE SPECIE.

3. *Legge*, prendendo questo vocabolo nel più largo suo significato, altro non è che il mezzo o la maniera onde un essere, una cosa qualunque è diretta verso il suo fine. Questa definizione comprende tutte le sorta di leggi. Così nell'ordine fisico, che altro sono p. es., le leggi dell'astronomia, della vegetazione, della vitalità, ecc., se non i mezzi o i modi, con cui gli astri, le piante, le sostanze animali sono condotte alla loro destinazione? Lo stesso dicasi, nella letteratura, delle leggi della grammatica, dell'eloquenza, della poesia, e va discorrendo. E così è medesimamente nell'ordine morale; dove le leggi sono altrettanti mezzi, o norme, se vuoi, date all'essere suscettivo di moralità, onde aggiunger possa il fine per cui fu creato. E a queste ultime appunto noi qui limitiamo il nostro discorso.

4. Varie sorta tuttavia distinguonsi di leggi *morali*. E primieramente, altre sono *divine*, ed altre *umane*: delle prime è Iddio stesso l'autore; delle altre, gli uomini. La legge divina poi dividesi ancora in *eterna* (che

in quanto viene partecipata alla creatura ragionevole, dicesi *naturale*), ed in *positiva*, ossia rivelata: quella è immutabile e necessaria; questa, dipendente dalla libera volontà di Dio. Duplice finalmente è anch'essa la legge umana: *ecclesiastica* e *civile*; secondo che emana dal potere ecclesiastico, oppure dalla civile autorità.

5. Ma, a qualsivoglia classe appartenga, la *legge morale* non è mai altro che « una nozione della mente, con cui si giudica della moralità delle azioni, e a norma della quale si deve operare ».

E in primo luogo chiamasi una *nozione;* e a buon diritto. Perciocchè una legge morale, qualunque essa sia, è sempre una norma, una regola di operare. Or che cosa è una norma di operare, se non un'idea che serve di modello, di esemplare, a cui confrontar le azioni, per vedere se sono quali devono essere? Può avervi per me una regola di condotta, s'io non la concepisco nella mia mente, se cioè non ne ho l'idea?

Dicesi in 2.° luogo, che la legge morale è quella nozione, *con cui si giudica della moralità delle azioni.* E con ciò si distingue la nozione, che costituisce l'essenza della legge morale, da tutte le altre nozioni. Qualunque nozione o idea può servir di mezzo e di norma dei nostri giudizii; così l'idea del *bello* è quel mezzo o principio (logico), secondo cui io giudico della bellezza o deformità di una statua, di un dipinto, e simili. Ma questo mio giudizio è puramente speculativo, come sarebbe qualunque altro, con cui io affermo di una proposizione, esser vera o falsa. Ma quando un'idea si adopera come regola, non di pensare, ma di operare, allora veste il carattere di *principio morale*, ossia di vera legge: giacchè allora ci manifesta ciò che è da farsi o da fuggirsi, acciocchè le azioni siano buone e giuste.

3.° Finalmente la legge morale è una nozione, *a norma della quale si deve operare.* La legge cioè non si

limita a porci sott' occhio il concetto del bene e del male, ma induce obbligazione di far quello e di fuggir questo. L' obbligazione è così essenziale alla legge, che senza di essa non potrebbe dirsi legge: il che anche si prova dalla stessa etimologia delle due parole *obbligazione* e *legge*, le quali hanno la medesima derivazione. Dove poi trovisi in origine, e come in noi nasca siffatta obbligazione morale, vedremo in appresso.

CAPO II.

DELLA LEGGE NATURALE.

6. Che l' uomo vivente in civile società abbia leggi da osservàre e a cui debbe conformar le sue azioni, se non vuole incontrar pene e castighi, gli è un fatto che da nessuno si può mettere in dubbio. Ma queste, che noi troviamo scritte nei codici penali, sono poi esse veramente leggi? hanno esse cioè potenza e virtù di obbligare? e se hanno, ond' esse derivano questa virtù, onde traggono quell' essenza che le fa esser leggi? Forsechè io son obbligato ad operare in un dato modo, perchè altri più forte di me mi vi costringe? Ma questa è violenza, non è obbligazione morale (n. 1). E per contro, se un padre debole e infermo non può costringere colla forza un suo figlio all' obbedienza, non avrà più questi il dovere di portar rispetto al suo genitore?

7. Da questi semplici riflessi di leggieri si scorge, come, dato che non v' avesse una legge superiore a qualunque umana volontà, e a cui questa è tenuta ad ubbidire; se non v' avesse cioè una legge, norma e regola suprema d'ogni altra, *ad quam* come dice Cic., *leges hominum diriguntur, quae supplicio afficiunt improbos, defendunt et tuentur bonos* (De off.), non esisterebbero in tal caso leggi umane di sorta; e quelle che

con tal nome si chiamano, altro non sarebbero che semplici espressioni di un volere, di un desiderio; ma non avrebbero intrinseca e vera autorità di comandare: come non hanno quegli arbitrii o prepotenze, che da quella suprema legge discordano, qual sarebbe, ad es., la minacciosa intimazione del ladro che si fa consegnare la borsa.

8. Questa regola suprema del giusto e del dovere, questa norma di tutte le umane leggi, è la *legge naturale*. La quale, siccome intendesi comunemente, altro non è che la « retta ragione »: *recta ratio*, così appunto Cicerone la definisce, *naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterrat* (De rep.).

S. Tommaso la chiama « una partecipazione della legge eterna, fatta alla creatura ragionevole » (V. n. 4). E *legge eterna* si dice « l'eterna ragione di Dio, alle sempiterne idee delle cose e al necessario lor ordine perfettamente conforme »; da S. Agostino: *ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

9. Dal che impariamo, che l'umana ragione per sè non può dirsi *legge*, ma sì solo in quanto ella è retta, ossia partecipante della legge eterna. Ed in vero, può egli l'uomo comandare a se stesso, essere cioè legislatore ad un tempo, e soggetto alla legge? Che se l'uomo potesse legar se medesimo, non potrebb'egli sciogliersi ugualmente? La ragione è parte integrante dell'uomo, una sua potenza, è cosa affatto *soggettiva;* laddove la legge debb'essere *oggettiva*, distinta cioè e indipendente dall'uomo a cui viene imposta, e superiore al medesimo. E tale è appunto la retta ragione.

10. Ma ciò tuttavia non basta; chè con questo non abbiam per anco una nozione precisa e netta della legge naturale. Ci si può infatti dimandare, che cosa sia

questa retta ragione; onde alla ragione venga quella rettitudine che la fa esser legge? Si può dimandare, in che consista quella partecipazione della legge eterna, che legge naturale si appella; o, in altri termini, in che risieda propriamente l'essenza della moralità; cioè, qual sia quel principio supremo, o primo imperativo, che non altro esprime che la nuda e schietta essenza del dovere e della morale obbligazione?

Qual sia, e come debbasi enunciare questo *supremo principio morale*, diremo dipoi: dopo che avrem dimostrato generalmente, esistere infatti un ordine morale; il giusto e l'ingiusto non essere altrimenti mere finzioni dello spirito umano; ma avervi un'essenzial differenza tra il bene e il mal morale, tra la virtù ed il vizio; o, in altre parole, esistere il dovere (n. VI), e per ciò stesso una legge di natura. La quale, ridotta all'ultima e più semplice sua espressione, chiamasi *legge suprema;* e in quanto è enunciata sotto forma di proposizione, prende il nome di *supremo principio morale.*

Art. 1. — *Esistenza della legge naturale.*

11. Della esistenza della legge naturale molte sono le prove; le quali però posson tutte ridursi a tre, ricavate dall'*istinto morale,* dalla *ragione,* e dall'*universale consentimento* degli uomini.

12. *Prima prova.* In virtù dell'*istinto morale* (V. *Antropol.*, n. 113), noi siam naturalmente portati, senza alcuna riflessione, ed anche prima che siam capaci di farne, ad approvar certe cose come buone e lodevoli, e a disapprovarne altre come cattive e degne di biasimo. Chi, infatti, al vedere o all'udire un atto di generosità, di beneficenza o di qualche altra eroica virtù, non si sente preso a un tratto da un sentimento di stima e di

ammirazione? Chi è colui che, al ricevere un benefizio, non ne provi all'istante gratitudine e riconoscenza? E, all'opposto, chi può essere testimonio di un atto d'ingratitudine, d'ingiustizia, di malvagità, senza essere trasportato da un subito movimento di sdegno, d'odio e di disprezzo?

Nè dicasi che, così adoperando, noi non facciam che cedere all'istinto, che spinge ogni uomo a procacciarsi il proprio benessere e vantaggio. Alceste, la quale s'offre alla morte onde salvare il proprio sposo; Pilade, che segue il suo amico frammezzo a mille pericoli, eccitano la nostra ammirazione. Atreo, per contro, che riduce a pezzi i figli di suo fratello; Achille, il quale per ben tre volte strascina il cadavere di Ettore intorno alle mura di Troia, fan nascere in noi l'indegnazione e il ribrezzo. Eppur che c'importano questi favolosi racconti di tremila anni fa? E che importano a noi, e quale utile ci arrecano Aristide, Socrate, Regolo, S. Vincenzo de'Paoli, perchè noi li amiamo? Qual male ci han fatto e Silla, e Tiberio, e Caracalla, perchè siano da noi detestati ed abborriti, non men che fossero dai loro contemporanei?

13. Notisi inoltre, come questi sentimenti si manifestino a qualunque età, e in ogni stato e condizione. Il fanciullo, si può dir, dalle fasce, mostra orrore per l'iniquità e l'ingiustizia; sente riconoscenza pel bene che gli vien fatto. L'uomo più zotico e grossolano prova gli stessi sentimenti, che il più profondo filosofo, allo spettacolo della virtù e del vizio. Non sono adunque sentimenti effimeri e passeggeri, cui la riflessione vale a distruggere, o il tempo a dissipare; ma durevoli e incancellabili, appunto perchè naturali ed istintivi.

Ma quest'istinto sentir non ci farebbe così fortemente e irresistibilmente una differenza tra il giusto e l'ingiusto, ove tal differenza non esistesse davvero. Infatti, se il bene e il mal morale fossero la medesima

cosa, v'avrebbe allora fra la natura nostra (che ci fa vedere in essi una essenzial differenza), e la natura delle cose (la quale, nella ipotesi, è assolutamente la stessa) una opposizione formale; noi saremmo adunque in una illusione continua, in una illusione invincibile, e al tempo stesso crudele: avvegnachè la considerazione della virtù e del vizio ne trae bene spesso a non lievi sacrificii. Or si può egli ammettere un tale assurdo, un tanto disordine nella natura?

14. *Seconda prova.* A quella guisa che, nell'ordine della speculazione, v'ha certe verità così evidenti, che non abbisognano d'essere dimostrate, come sono, a cagion d'esempio, gli assiomi della geometria; così, nell'ordine morale, trovansi proposizioni, le quali colpiscono di così viva luce la nostra intelligenza, e di tanta evidenza sono improntate, che è impossibile alla ragione di non aderire alle medesime. Noi non veggiam meno chiaramente la verità e certezza di queste proposizioni: « deesi mantener la parola »; « non si debbe essere ingrato », e simili, che di queste altre: « tutti i raggi di un circolo sono uguali »; « la linea retta è la più breve che trar si possa fra due punti ».

Così medesimamente non occorrono alla ragione molti argomenti, per vedere essere impossibile, che azioni diametralmente opposte fra loro, a lei siano ad un tempo conformi. Essa giudica con tutta evidenza e sicurezza, che la lealtà e la frode, l'equità e l'ingiustizia, la beneficenza e la crudeltà, non possono esser cose ugualmente ragionevoli.

15. La ragione inoltre fa conoscere all'uomo che la sua volontà, non altrimenti che la sua intelligenza, ha una destinazione; che a quel modo che l'intelligenza ha dei principii, i quali dirigono le sue operazioni, così la volontà debbe aver delle massime che regolino la sua condotta; che sono necessarii, sì all'una che all'altra

di queste due facoltà, dei mezzi per giungere al loro fine; che, siccome l'intelligenza non arriverebbe mai ad un termine ragionevole, se non ponesse differenza tra il vero ed il falso, così la volontà, la quale si conducesse alla ventura, senza regole e senza far distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male, non potrebbe mai aggiungere ad un fine conforme alla ragione. In una parola: la stessa ragione la quale mostra all'intelligenza, come essa non deggia ammettere contraddizione veruna ne'suoi giudizii, fa ugualmente vedere alla volontà non dover ella condursi dietro idee contraddittorie, come son quelle dell'onesto e del turpe, del giusto e dell'ingiusto.

16. La ragione finalmente pone in chiaro le conseguenze terribili del sistema che distrugge l'ordine morale, e fra il giusto e l'ingiusto non mette divario alcuno. Se esistesse una regione al mondo abitata da uomini imbevuti di tali massime, qual società esser mai potrebbe tra costoro? Chi, foss'anche un ateo, andar vorrebbe a vivere in un paese, dove si credesse che la buona fede, la gratitudine, la giustizia, la bontà non son più che vani nomi? che la frode, il furto, l'assassinio, la vendetta, son tutte cose non men legittime di quelle? che il mondo, come diceva Aly bascià di Giannina, fù lasciato da Dio al più scaltro ed al più forte; e che ad ognuno è lecito di fare ciò che più gli talenta? Ondechè Terenzio:

Quid cum illis agas, qui neque ius, neque bonum atque
(aequum sciunt?
Melius, peius; prosit; obsit; nil vident, nisi quod lubet
(*Heautont*).

La ragione adunque, col mostrare i disordini e gl'infiniti sconcerti che seco trarrebbe la distruzione dell'ordine morale, ne fa scorgere chiaramente la necessità, e per ciò stesso l'esistenza.

17. *Terza prova.* « Gettate lo sguardo, dice G. G.

Rousseau, sopra tutte le nazioni del mondo; svolgete tutte le storie: in mezzo a tanti culti crudeli e bizzarri, in mezzo a tanta varietà di costumi e di caratteri, voi troverete per ogni dove le stesse idee di giustizia e di onestà; da per tutto le medesime nozioni del bene e del male. L'antico paganesimo imaginò e produsse degli dèi abominevoli, che si sarebbero puniti quaggiù come scellerati, e che altro non presentavano, quale imagine della felicità suprema, fuorchè misfatti da commettere e passioni da soddisfare. Ma il vizio, armato di sacra autorità, indarno scendeva del celeste soggiorno: l'istinto morale respingevalo dal cuore umano. Intanto che si celebravano le dissolutezze di Giove, ammiravasi la continenza di Senocrate, la casta Lucrezia adorava Venere impudica; l'intrepido Romano sacrificava alla paura; invocava il Dio che mutilò il proprio padre, e, senza muover lamento, moriva per mano del suo; le più spregevoli divinità ebbero ossequio dagli uomini più grandi; la santa voce della natura, più forte che quella degli dèi, facevasi rispettare sulla terra, e parea confinasse nel cielo il delitto insiem coi colpevoli..... V'ha dunque in fondo dell'anima un principio innato di giustizia e di virtù, sul quale, malgrado le massime nostre proprie, giudichiam le nostre azioni e le altrui come buone o malvage ».

18. Che se l'opinione di tutti i saggi è argomento invincibile di verità, se l'accordo di tutti i legislatori è un possente motivo di persuasione, mi si additi una verità più validamente munita di siffatte autorità imponenti, di quel che sia il domma della distinzione del bene e del mal morale; della esistenza di una legge superiore ad ogni umana potenza, e a cui tutti ugualmente son tenuti ad ubbidire. V'ha egli un sapiente, un vero filosofo che non l'abbia insegnato? un legislatore che non l'abbia collocato a fondamento delle sue leggi?

Hanc video, così Cicerone, *sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia* (De legib.).

19. Ma v'ha ancora di più. Nissuna autorità è così forte, così persuasiva a pro di una verità, come quella degli uomini ai quali importa di combatterla. Ora, gli stessi malvagi e scellerati ben mostrano colla loro, benchè rea, condotta, ch'ei riconoscono la realità dell'ordine morale: nell'abbandonarsi al vizio, rendono omaggio alla virtù; intanto che l'offendono, le portan rispetto. Nessuno è, infatti, il quale, anche sicuro di andarne impunito, non preferisse di ottenere, senza delitto, il bene che nel delitto va cercando; niuno è che consenta di essere tenuto come un ribaldo; che non nasconda, non nieghi, o non cerchi di scusare le prave sue azioni; niuno è che non porti un retto giudizio delle azioni altrui; chè severamente non condanni in altri ciò che permette a se stesso; che altamente non si dolga, quando riceve quei torti medesimi ch'ei sovente fa agli altri. Alla virtù adunque mostra ossequio e rispetto anche il vizioso stesso; che, quasi malgrado suo, riconosce come ella differisca dal vizio. *Placet suapte natura,* dice Seneca, *adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora* (De benef.). Di qui appunto i rimorsi, l'inquietudine e il continuo paventar dei tristi; i quali, non potendo a meno di disapprovar la propria condotta, nè, d'altra parte, avendo il coraggio di abbandonare il sentiero del vizio, forz'è che vivano in uno stato di agitazione e di spavento. Il qual vero è molto bene espresso in queste parole, che Toante volge all'empio Learco nell'*Issipile* del Metastasio:

. . . . . Il più crudel tormento
Ch'hanno i malvagi, è il conservar nel core,

Ancora a lor dispetto,
L'idea del giusto e dell'onesto i semi:
Io ti leggo nell'alma, e so che tremi.

20. Ora se l'uomo vede una essenzial differenza tra il bene e il mal morale, non si sentirà egli per ciò stesso obbligato a fare l'uno e ad evitare l'altro? Questa obbligazione non risulta essa dalla natura medesima del bene e del male? « Di fatto egli è assurdo, dice lo Stewart, il dimandare perchè noi siam tenuti a praticare la virtù. La vera idea di virtù inchiude l'idea di obbligazione. Chiunque ha coscienza della distinzione del giusto e dell'ingiusto, ha coscienza ad un tempo di una legge ch'egli è tenuto di osservare ».

Ciò tuttavia non toglie, che investigare non si possa, qual sia il principio dell'obbligazione morale, e cercare di formolarlo in una maniera netta e precisa: sia per assettare la scienza sulla vera sua base, sia per combattere trionfalmente ogni maniera di avversarii. Avvegnachè, quando s'ha da fare con tali uomini, i quali ti niegan di pianta l'esistenza stessa della virtù, e pei quali il giusto e l'ingiusto non son che nomi vuoti di senso ed umane invenzioni, ci fa d'uopo, o abbandonare il terreno e ritrarsi affatto dalla pugna, ovveramente procacciar di ridurli al punto di dover vergognare di se stessi, se pur di vergogna sono ancora capaci, sforzandoli, direi quasi, a confessare essi medesimi di aver rinunciato al buon senso, coll'impugnar che fanno gli stessi principii fondamentali dell'umano ragionamento (V. *Antropol.*, n. 73).

Art. 2. — *Del supremo principio morale.*

21. Molti sono i dettati della retta ragione, o, se vuoi, della legge naturale, come ad es.: « Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso » ; « vuol-

si rispettare l' altrui proprietà »; « non si dee mentire »; « non calunniare »; e simili. Che questi dettati, o leggi speciali della natura, sieno autorevoli, che abbian forza e valore invincibile, l'abbiam veduto poc' anzi, e provatolo con validissimi argomenti ricavati dall' istinto morale, dalla ragione, e dall'universale consentimento degli uomini. Ma noi non abbiam detto ancora, onde tal forza ed autorità essi derivino. Or egli può chiedersi appunto chi lor comunichi questa forza di comandare, onde traggano essi la potenza di obbligare la nostra volontà? Perchè dovrò io attener la promessa, quando mi torna utile e vantaggioso il mancarvi? Perchè debbo io portar rispetto all' altrui proprietà, alla libertà altrui, se, col violarle, io soddisfo alla mia cupidigia, alla mia ambizione? Che se tali dimande il comune degli uomini, l' uom di buon conto non le fa, le fa bene il sofista. Qual è insomma il supremo principio morale, ossia il primo imperativo (n. 10), base e fondamento d' ogni obbligazione, ragione ultima d' ogni nostro dovere?

22. Per soddisfare a un tal quesito, convien premettere alcune considerazioni intorno al bene, di cui già altrove abbiam fatto un cenno (V. *Antrop.*, n. 102).

Se si dimanda che cosa sia il *bene*, tutti generalmente rispondono, che una cosa in tanto è buona in quanto è: la è cioè sentenza universale, che il *bene* si immedesima coll' *essere;* che il bene e l' essere sono la stessa cosa. Ma ove si consideri un essere qualunque, si troverà ch' esso è naturalmente ordinato; e in generale, che l' essere ha un ordine suo intrinseco e necessario, una sua propria costituzione. Nè di quest' ordine si può trovar ragione altrove che nell' essere medesimo; esso cioè dipende, nè più nè meno, dalla stessa essenza dell' essere. Quest' ordine fa sì, che una cosa ne chiami o ne escluda un' altra: come una radice chia-

ma un tronco, il tronco chiama i rami, le foglie ed i frutti; con questi finalmente l'albero è completo. Or quando una cosa ne chiama un'altra, in virtù dell'ordine intrinseco del suo essere, quest'altra è a lei buona. Di che si vede, che allorchè diciamo che *essere* e *bene* sono il medesimo, devesi intendere, che il bene è l'essere considerato nel suo ordine; cioè, l'essere appare alla mente siccome bene, tostochè ella il considera in questo suo ordine a lui intrinseco ed essenziale.

23. Or egli è evidente, che la mente umana conosce l'ordine dell'essere pur con quell'atto stesso con cui conosce l'essere, cioè nella cognizione diretta; perocchè l'ordine di cui parliamo, non è già qualche cosa di distinto e divisibile dall'essere, ma è ciò che essenzialmente lo costituisce e lo fa essere ciò che è.

Quest'ordine poi, che la mente concepisce nell'atto di percepire l'essere, non solo si discuopre e manifesta in ciascun oggetto che si contempla, nel quale riluce l'armonia delle parti, delle qualità, degli stessi accidenti, i loro nessi ed attinenze reciproche; ma rifulge eziandio in più oggetti concepiti simultaneamente dalla intelligenza, e messi in relazione fra loro: giacchè l'intelligenza, nel concepirli, ne ravvisa necessariamente i pregi diversi, ossia i varii gradi di loro entità; e per tal modo ordina a se medesima i beni secondo il loro merito, distinguendo in essi il più ed il meno. Così la intelligenza vede che un ente insensitivo ha meno di entità, è inferiore di pregio a un essere sensitivo. Medesimamente l'intelligenza non ha che a percepire l'ente puramente sensitivo e l'ente intellettivo, acciocchè, mettendoli a confronto, ella discerna e trovi, con un primo e assai facile giudizio, che questo secondo è un ente assai più nobile del primo; ed infine, che a tutti sovrasta l'Ente necessario ed assoluto, come quello che in sè

tutta raccoglie la entità, ossia tutte le perfezioni possibili, in grado infinito, ed è il bene sommo.

24. Ma fino a tanto che l'essere è considerato solo speculativamente in se stesso, ossia, fin tanto che il bene non serve che di oggetto alla mente che lo contempla, non è che bene *oggettivo*. Se non che, l'uomo non può vedere l'ordine intrinseco dell'essere, non può contemplare il bene, senza sentire ad un tempo la necessità di aderire al medesimo, di volerlo; senza vedere cioè, che il bene esige assolutamente di essere riconosciuto per tale, e conseguentemente amato (n. 20). Ora, quando la volontà appetisce il bene dall'intelligenza conosciuto, allora esso acquista la natura e il nome di bene *morale:* cui perciò possiam definire « il bene obbiettivo conosciuto dall'intelletto e voluto dalla volontà nell'ordine suo intrinseco ».

25. Da ciò segue, che l'atto moralmente buono, che altrove abbiam detto essere l'adesione della volontà alla legge (n. v), consiste essenzialmente nell'amore del bene obbiettivo: o, in altre parole, è quell'atto della riflessione, diretto dalla volontà, pel quale riconosce praticamente, cioè col rispetto e coll'amore, l'essere direttamente conosciuto. Perciocchè il bene obbiettivo, come abbiam pur ora avvertito, si conosce tal quale è, istintivamente e necessariamente nella cognizione diretta; nè si può rispettare ed amare dalla volontà, se non con un atto proveniente dalla medesima; e questo è il riconoscimento pratico.

Ora, se nel riconoscimento pratico consiste la moralità, e se il supremo principio morale non deve esprimere che l'essenza di questa, mediante una proposizione o formola imperativa; — segue, che quel principio possa enunciarsi così: « Riconosci praticamente, nell'ordine suo intrinseco, l'ente direttamente conosciuto »: o più brevemente ancora: « Riconosci praticamente ciò che direttamente conosci ».

26. E che questo principio così formolato sia veramente *supremo,* da ciò ricavasi, ch' esso gode di tutti i caratteri che a simigliante principio convengono. Ed invero :

1.° Esso annunzia, come abbiam già notato, la pura e schietta *essenza della moralità:* giacchè prescrive la convenienza dell' atto volitivo coll' entità delle cose, nella qual convenienza consiste appunto il bene morale.

2.° Esso è *semplice:* non esprimendo che la semplice e mera essenza della moralità.

3.° È *evidente* e *necessario:* poichè s' appoggia al principio stesso di contraddizione. Col pratico riconoscimento infatti noi venghiamo a dire, che una cosa è veramente quale l' abbiam percepita; ma facendo il contrario, neghiamo di averla percepita qual è veramente. Ora il dire, o che si è percepita una cosa, quando non l' abbiam percepita, o di non averla percepita, quando l' abbiam percepita davvero, è un urtare contro al principio di contraddizione. Il principio adunque che prescrive di mettere in armonia la volontà, ossia il riconoscimento pratico colla cognizione diretta, è della massima evidenza e necessità: siccome quello che risolvesi in ultimo nel principio della contraddizione; il quale vieta di dire, che ciò che è non sia. Di che vedesi come ogni male, ogni colpa, ogni immoralità riducasi finalmente ad una menzogna che l' uom dice a se stesso, negando di conoscere ciò che pure conosce (V. *Logica,* n. 200).

4.° È *universale:* perocchè a qualunque azione si faccia, o s' immagini come possibile, esso è applicabile; e tutti in sè comprende i precetti, siano essi positivi o negativi.

5.° Enuncia il *primo noto morale:* conciossiachè la prima cognizione, che del bene morale cade nella mente umana, avvenga appunto nell' atto di formare la prima ricognizione pratica di qualche essere.

6.° Finalmente un tal principio è *formale:* non contenendo che la pura essenza, ossia la forma delle obbligazioni. In quanto agli oggetti di essa, non ne comprende veruno particolarmente, ma bensì tutti quanti in un modo universale. — Esso inoltre è *positivo,* e non *negativo:* perchè non esprime già il mezzo di conoscere la moralità, ma sibbene l'essenza della moralità stessa; la quale consiste nel conformare la ricognizione pratica alla cognizione diretta.

27. Di qui può cavarsi questa importante conseguenza, che la scienza morale è ugualmente certa e capace di rigorosa dimostrazione, che qualunque altra. E per fermo, in che consiste la certezza di una scienza? Nel poter trarre, a fil di logica, le sue conclusioni da principii saldi ed inconcussi; ossia, nel poter ridurre i suoi pronunziati a qualche principio sommo per sè certo ed evidente. Chè una *scienza,* al dir del Gioberti, altro non è che « l'esplicazione di un principio ».

Valgaci per tutte la geometria. Essa, p. e., c'insegna che « nel triangolo ottusangolo il quadrato del lato opposto all'angolo ottuso è uguale ai quadrati degli altri due lati, più ecc. ». Or questa proposizione la dimostra per via di quest'altra, che cioè « il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei due cateti ». Questa poi è vera, perchè « un triangolo è la metà di un parallelogramma di ugual base e di uguale altezza »; e questa, perchè « la diagonale divide un parallelogramma in due parti uguali »; e ciò, perchè « due triangoli, aventi due angoli rispettivamente uguali, ed uguale il lato adiacente ai medesimi, sono uguali fra loro »; e questo ancora, perchè « due figure sovrapposte l'una all'altra, e combaciantisi perfettamente in tutte loro parti, sono uguali »; la qual verità dipende da questo principio, che « ogni cosa è uguale a se stessa »; o, in altri termini, « ciò che è, è »: principio evi-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

dentissimo e necessario, e che comunica a tutta quella serie di proposizioni che a lui sottostanno, la certezza ond' esse vanno fornite.

28. Nè è altrimenti a dirsi della scienza morale. Essa infatti, a chi domandasse ragione di un qualsiasi precetto o dovere: Perchè, ad esempio, vogliasi prestar culto a Dio; perchè non debbasi attentare alla propria vita; perchè non sia lecito di torre la roba altrui; perchè s' abbia da soccorrere i nostri simili, ed altrettali, — può sempre rispondere: Perchè debbesi riconoscer praticamente l' essere nell' ordine suo intrinseco. Alla qual conclusione si può arrivare mai sempre, dopo una più o men lunga serie di risposte e di proposizioni, legittimamente dedotte l' una dall' altra. Or questo principio della ricognizione pratica si risolve, come abbiam detto, nel principio stesso di contraddizione: principio che esclude persino la possibilità del dubbio. In tal modo la scienza de' costumi è ridotta alla sua prima ragione, o, se vuoi, all' ultimo suo perchè; il principio della morale vien collocato in una piena evidenza.

Di vero, giova ripeterlo, « se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, se diciamo di conoscere ciò che non conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò che non è? In tal modo non operiamo noi contro il principio di contraddizione, che dice: ciò che è non può non essere, e ciò che non è non può essere? Non oppugnamo noi con questo l' *essere*, poichè ci sforziamo di fare che non sia ciò che pur è, e che sia ciò che pur non è? » (Rosmini, *Principii della scienza morale*).

29. Noi abbiamo altrove osservato (*Antrop.* n. 72), non esser altro un principio razionale, che un' idea applicata ed espressa in forma d' una proposizione. Così, nel nostro caso, l' *idea dell' essere*, nella sua applicazione si risolve nel supremo principio morale. Quindi è, che

quell' essere medesimo, il quale naturalmente risplende al nostro intùito, sotto il qual rispetto dicesi *lume* o *forma* dell' umana intelligenza (principio *protologico*); ed, in quanto essenza e radice d'ogni nostra cognizione, chiamasi *idea-madre* (principio *ideologico*); e, in quanto regola dei nostri giudizi, è la *verità* o *criterio* della certezza (principio *logico*); — ove si consideri come norma delle nostre azioni, costituisce la suprema *legge* (principio morale). Dal che ognun vede ancora, come quella filosofia, la quale assume l'essere ideale a principio della scienza, sia luminosa e feconda: e come comprenda in sè i due caratteri proprii ed essenziali della vera filosofia, l' *unità*, voglio dire, e la *totalità:* « col primo dei quali ella dà consistenza e pace alle cognizioni; col secondo dà quell' immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale egli non può reggere, e cader deve necessariamente, come ogni qual volta è sottratto all' uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie d'intellettuale frenesia » (Rosmini, *N. Saggio,* prefaz.).

Art. 3. — *Caratteri della legge naturale.*

30. Fu per noi dimostrato esistere nell' uomo, come da natura scolpita nel suo cuore, una legge, alla quale, siccome a regola suprema, dee conformar le sue azioni. Questa legge, che è ad un tempo norma e modello di tutte le altre, e che nel comune linguaggio chiamasi *retta ragione*, abbiam veduto testè non esser altro che l'universale idea dell' ente; la quale, come d'ogni altro giudizio, così è anche regola e norma dei giudizii morali. Quest'idea poi, venendo applicata e posta sotto forma di proposizione, diventa il supremo principio morale, il primo imperativo (n.° preced.).

31. Or se la legge naturale è una stessa cosa colla

prima idea, o verità che splende all' umana *ragione* (la quale perciò è naturalmente ed essenzialmente *retta*), segue, che i caratteri i quali convengono alla prima verità, convengan del pari alla legge naturale.

E primieramente, essa è *una* e *identica* in tutti gli uomini: perchè una e identica è l'idea dell'essere, per quanto si moltiplichi il numero delle create intelligenze che l' intuiscono. Questo è il cardine su cui posa l'edifizio della società naturale degli uomini, soggetti tutti quanti ad una medesima legge, perchè tutti illuminati da un solo e identico lume di ragione, che è un' emanazione divina: *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (S. Io. *Evang.*).

2.° È *universale:* essa cioè obbliga tutti gli uomini indistintamente, ed obbliga per ogni dove e in ogni tempo. Nessuno va esente dall' obbligazione d' esser buono e giusto; questa è legge che non soffre immunità, o privilegio, o esenzione di sorta; a cui perciò van soggetti non meno i sovrani che i sudditi.

3.° È *immutabile* e *necessaria:* il che vuol dire che si fonda nella natura stessa, ossia nell' ordine intrinseco delle cose, e non già nel libero arbitrio nè di Dio, nè degli uomini. Che se la legge eterna, di cui la naturale non è che un' emanazione, è da S. Agostino chiamata *voluntas Dei* (n. 8), ciò vuolsi intendere della volontà di Dio *necessaria:* in quanto cioè non può Iddio non volere ciò che è intrinsecamente ed essenzialmente buono e giusto. Quindi è, che là dove ogni altra legge può mutarsi, può cessare, può essere abrogata, perchè fondandosi sulla volontà ragionevole di un legislatore, questi può, e talor dee cangiare di volontà col cangiarsi delle circostanze e delle ragioni che gli han suggerita una legge particolare; — della legge naturale non è così. Perocchè questa non prescrive che il bene intrinseco, e non vieta che l' intrinseco male; ora il bene e

il male intrinseco è tale sempre, e in qualsivoglia circostanza e condizione. Dunque la legge naturale è immutabile, necessaria, assoluta, e per ciò stesso eterna e divina.

I quali caratteri tutti trovansi compresi e nitidamente espressi in questo stupendo brano di Cicerone: *Huic legi*, così egli scrive, *nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpres eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immortalis continebit* (De rep.).

32. Qui però può farsi una dimanda. Le massime o i dettati della retta ragione, che costituiscono appunto la legge naturale, possono essi, indipendentemente dalla espressa volontà di un legislatore, imporre un' obbligazione propriamente detta? Se un uomo, p. es., avesse la disgrazia di non conoscere che v'ha un Dio, autore della legge di natura, sarebb' egli, e potrebbe sentirsi e riconoscersi obbligato a seguire siffatte massime, le quali condannano il tradimento, la calunnia e simili?

Prima di tutto noi rinnoviamo l' osservazione, già fatta poc' anzi (n. 8), che la legge naturale nell' uomo altro non è che una partecipazione od impressione, che dir si voglia, della legge eterna che è in Dio; che l' umana ragione cioè non è retta, se non in quanto è conforme all' ordine immutabile della sapienza infinità. Ondechè nell'assurda ipotesi che Iddio non esistesse, egli è fuor di dubbio che non esisterebbe nè anche la legge di natura; ma non esisterebbe parimente nè ragione, nè uomo, nè niente. La oscura e silenziosa notte del nulla tutto coprirebbe, ossia niente v'avrebbe nè di esistente, nè di possibile: ipotesi, che nè manco può concepirsi.

33. Ma benchè l'uomo abbia da Dio ricevuto la intelligenza, non che la direzione della medesima al vero ed al bene, ei non è impossibile, che un individuo, colpevolmente abusando le sue facoltà (V. vol. I. *Metaf.*, n. 83), s'acciechi al punto d'ignorare e di sconoscere la sorgente di quella luce naturale che lo illumina. Or si dimanda, se le massime della retta ragione produr possano il concetto e il sentimento dell'obbligazione in un ateo?

Rispondiamo, che i dettati della legge naturale impongono una vera obbligazione anche a colui, che avesse la disgrazia d'ignorare Iddio (n. IV); diversamente, converrebbe dire, che, nell'ipotesi di un selvaggio privo affatto d'ogni conoscenza della divinità, quest'uomo non peccherebbe altrimenti, uccidendo quanti gli tornasse a grado di uccidere: la qual cosa è al tutto ripugnante. E per fermo, questi dettati valgono ad eccitare in un tal uomo il sentimento dell'obbligazione; il quale altro non è, che quel sentimento interno che l'infrazione della legge produce in noi, e che ci costringe a biasimare la nostra condotta. Or non gli è questo appunto il caso di chiunque trasgredisce una massima ch'ei riconosce conforme alla retta ragione; il quale, facendo l'opposto di ciò che approva, dee necessariamente biasimare ciò che fa?

34. Le massime adunque della retta ragione essendo capaci di produrre quell'interno sentimento, che costringe l'uomo a disapprovare se stesso, allorchè alle medesime non ubbidisce, che è quanto dire un vero sentimento di obbligazione; segue, che la legge naturale, compresa in queste massime, ha la forza di obbligare quelli eziandio, i quali avessero la disgrazia di non conoscere l'autore di loro esistenza.

Vero è però, che, senza la ferma credenza in un Dio, custode e vindice della legge di natura, manche-

rebbe questa di forza sufficiente; e tutta la morale riuscirebbe difettosa ed imperfetta.

CAPO III.

BREVE CENNO INTORNO AI PRINCIPALI SISTEMI MORALI.

35. Ove ben si ritengano le cose sin qui ragionate, non sarà difficile lo scorgere la imperfezione o falsità di quei sistemi, i quali pongono a fondamento della morale altri principii, che quello non sia del riconoscimento pratico.

36. In quattro classi possiam dividere questi sistemi. V' ha di quelli che a dirittura dichiarano di non riconoscere alcuna moralità, o alcun morale principio. Tali sono gli aperti *materialisti* (V. *Metafis.*, n. 4); dei quali perciò non occorre di far parola.

37. Alcuni affermano bensì, di riconoscere un sistema morale e lo propongono; ma professano ad un tempo una dottrina filosofica, che lo rende impossibile, sel sappiano poi essi medesimi o no. La dottrina di costoro fu già altrove da noi implicitamente combattuta. A questi appartengono primieramente tutti i sistemi *fatalisti*, i quali cioè niegano l' umana libertà (V. *Antropol.*, n. 106): ei sarebbe infatti contraddittorio il supporre un' obbligazione in un essere, di cui tutte le azioni fossero vincolate da una invincibile necessità. 2.° I sistemi *panteistici* (V. *Metafis.* n. 79), per la stessa ragione che anch' essi distruggono la libertà; e di vero, tutto che succede, altro non è, pel panteista, che un necessario sviluppamento dell' unica sostanza. 3.° Qualunque sistema *scettico* (V. *Logica*, n. 144); il quale, siccome ogni altra verità, così lascia dubbiosa ed incerta la obbligazione morale.

38. In terzo luogo vengon quelli che, propongono

bensi un sistema ch'essi dicon morale, e professano insieme una dottrina filosofica che non rende impossibile la moralità, ma non è altrimenti morale il sistema che propongono: perocchè collocano l'essenza della moralità dov'ella non si trova.

39. Nella quarta classe finalmente di sistemi erronei intorno alla moralità, ma che non l'escludono, son tutti quelli che propongono per cosa morale ciò che è veramente; ma errano, perchè annunziano un principio morale come supremo, od universale, od evidente, quando esso non è che subordinato, o speciale, o bisognevole di dimostrazione; o perchè lo indicano in un modo vago, indeterminato ed equivoco, laddove il principio della morale debb'essere una proposizione chiara, determinata e precisa.

L'indole però di questi elementi mal comportando una esposizione compiuta dei molti sistemi morali compresi in queste due ultime classi, noi ci limiteremo ad esaminar brevemente il sistema degli *utilitarii;* di quelli cioè che fondan la morale sull'interesse, ossia pongon l'*utile* (sia poi esso individuale e privato, ovvero pubblico e generale) qual principio di moralità: conseguenza inevitabile del sensismo, come già in altro luogo abbiamo accennato (V. *Antropol.*, n. 135).

40. Or che l'utile e l'interesse, qualunque esso siasi, non possa in verun modo costituire la base dell'obbligazione e dei doveri, non possa essere il principio della moralità, egli è evidente, chi solo osservi collo Stewart, come « in tutte le lingue v'abbian parole equivalenti a quelle di *dovere* e d'*interesse;* le quali furon mai sempre intese in significato diverso ». Egli è verissimo, che la osservanza e la pratica dei nostri doveri ne procura vantaggi e beni reali, che ci sono come possenti stimoli e motivi, per mantenerci fedeli ai medesimi (n. IV); ma non ne sono a gran pezza il vero fon-

damento, non posson dirsi il fonte dell' obbligazione morale. Le idee del giusto e dell' utile sono distinte e indipendenti l' una dall' altra. Diciam *giusto* ciò a cui siamo obbligati, e la cui omissione o trasgressione ci rende colpevoli. *Utile*, per lo contrario, ciò che ne torna a conto, che contribuisce al nostro benessere e alla nostra felicità. Il giusto ha una necessaria relazione a qualche legge, alla quale siam tenuti di sottometterci; laddove l' utile non si riferisce che a noi. Da che una cosa può esserci utile o sembrarci tale, non ne segue ch' ella sia, o che a noi sembri sempre giusta; così medesimamente può una cosa essere giusta, senza che ci procuri alcun vantaggio, almen presente ed immediato.

41. Una considerazione poi di gran peso qui possiamo aggiungere; ed è, che, posto il principio dell' interesse, posto che l'utilità fosse la regola e il fondamento della giustizia, indi ne verrebbe, che noi non saremmo a nulla tenuti verso Dio, ove non avessimo nulla a sperare o a temere da lui. Nella quale ipotesi, ei sarebbe indifferente amarlo od odiarlo, essere sottomessi a' suoi ordini o disubbidirlo, prestargli omaggio o bestemmiarlo. Nè sarebbe altrimenti della maggior parte de' nostri doveri, i quali per ciò stesso diverebbero nulli. I figli non sarebbero astretti da veruna obbligazione verso i lor genitori, se non in quanto il lor vantaggio particolare ne li consigliasse. Quindi ancora nissun obbligo di riconoscenza per benefizii ricevuti, se non quando si abbia luogo a sperarne di nuovi. I cittadini nulla dovrebbero alla lor patria, nulla i congiunti ai congiunti, agli amici gli amici, se non relativamente ai loro interessi; e per tal modo più non v' avrebbe verità fra gli uomini, non più equità, generosità; non più gratitudine, amicizia, benevolenza: perocchè tutti questi virtuosi sentimenti regolati dal solo interesse, non potendo sussistere, se non in quanto con essolui vanno d' accordo.

al tutto si spegnerebbero. Che bella virtù infatti è mai quella, la quale non si pratica fuorchè in vista dell' utile che ne deriva!

Un tal sistema adunque, col deprimere in siffata guisa la virtù, la annienta e le sostituisce il vizio, cui egli autorizza, ogniqualvolta trovasi sorretto da questo motivo dell' interesse. A ognuno quindi sarà lecito di commettere i più gravi delitti, quando sia convinto della loro utilità; potrà spergiurare, calunniare, tradire, assassinare, ecc. *Si utilitate omnia metienda sunt*, assai bene osserva Cicerone, *negliget leges easque perrumpet si poterit, is, qui sibi eam rem fructuosam putabit fore* (De legib.). Non resterà più altra virtù, tranne la prudenza, o meglio l' astuzia; quegli a cui sarà riuscito di scaltramente procurarsi il proprio vantaggio, anche a spese altrui, e che avrà saputo sottrarsi alle ricerche della umana giustizia ed eluderne i gastighi, verrà in fama d' uomo virtuoso, avverandosi il detto di Seneca: *prosperum ac felix scelus virtus vocatur*; o come già disse Cicerone, *Si pœna, si metus supplicii, non ipsa turpitudo, deterret, ab iniuriosa facinorosaque vita, nemo est iniustus; at incauti potius habendi sunt improbi* (De leg.). Ora tali conseguenze, che il senso comune altamente condanna, fanno veder chiaro tutta l' assurdità di un sistema, il quale tende niente meno che a metter sossopra ogni cosa, e a tutti rovesciare i principii di moralità, senza di cui l' umana società non può sussistere.

42. Che se è così, di leggieri si scorge, quanto dal vero si dilunghi l' Hobbes; il quale, rinnovando le dottrine degli antichi sofisti, pretende nulla avervi di natura sua giusto od ingiusto, e simile distinzione essere affatto arbitraria, ed una mera invenzione degli uomini. Il fine ultimo, egli dice, di qualunque azione, e per ciò stesso dell' uomo, è il piacere ed il benessere proprio; quindi l' amor del piacere e del proprio benessere è

l'unico ed universal motivo delle azioni umane. Di che conséguita che, nello stato di natura, l'uomo ha diritto di far tutto che gli piace, e che reputa a sè vantaggioso. È la dottrina, alla quale accenna Orazio, ove dice:

Atque ipsa utilitas iusti prope mater et aequi,
Nec natura potest iusto secernere iniquum (*Sat.* I, 3).

Veggendo però gli uomini, prosegue l'Hobbes, che in questo stato di cose non v'avrebbe per essi veruna tranquillità e sicurezza, han convenuto di ceder parte del loro diritto nell'interesse comune. Fatte una volta queste convenzioni, egli è bene mantenerle e restare ad esse fedeli; gli è male violarle. Ecco, a suo avviso, l'unica origine delle leggi morali.

43. Ma noi abbiam già veduto, come non sia altrimenti arbitraria, ma bensì naturale ed immutabile, la distinzione tra il giusto e l'ingiusto, tra il bene e il mal morale. Ricisamente poi neghiamo, che il piacere e l'utile proprio sia l'unico motivo delle nostre azioni. A questo vuolsi aggiungere il motivo del dovere; il quale solo è *obbligatorio, necessario, universale:* caratteri che a quello mancano affatto. — Nè si dica, che il motivo del dovere non è, infin de' conti, che un motivo di *interesse ben inteso:* avvegnachè, indipendentemente da qualunque motivo di utilità e di piacere, si concepisce l'obbligazione di fare il bene e di astenersi dal male, per la sola ragione che è un dovere, fondato sull'essenza delle cose. *Hoc sibi*, dice Seneca, *quisque persuadeat: me iustum esse gratis oportet* (Epist. CXIII).

In quanto poi alle umane convenzioni di cui parla l'Hobbes, neghiamo ch'esse possano mai costituire, tra il bene e il male, una real differenza; e far sì che sia un bene l'osservarle, ed il violarle un male. Infatti, o è bene essenzialmente l'osservar le convenzioni ed essenzialmente male il romperle, o no. Nel primo caso, il bene e il male differiscono adunque essenzialmente;

nell' altro, non v'avrà maggior bene o male dopo le convenzioni, che non ve n' avesse prima; giacchè, se il bene e il male sono in se stessi indifferenti, saranno ancor tali dopo le convenzioni; non potendo un atto arbitrario cangiar la natura delle cose. E che? le convenzioni medesime e le leggi non traggon esse ogni lor forza e valore dall' eterna legge di giustizia, scolpita da natura nel cuor dell' uomo? *Illud stultissimum*, osserva Cicerone, *existimare omnia iusta esse, quae scita sint in populorum institutis aut legibus..... Nos legem bonam a mala, nulla alia, nisi naturæ norma, dividere possumus* (De leg.). E il Montesquieu: « Prima che v' avessero leggi fatte, v' erano relazioni di giustizia possibili. Dire che nulla v' ha di giusto e d' ingiusto, tranne ciò che comandano o vietano le leggi positive, gli è un dire che prima che fosse descritto alcun circolo, tutti i raggi non erano uguali » (*Spirito delle leggi*).

Dalle quali cose tutte è ovvio il conchiudere, che nell' utile ed interesse particolare dell' individuo non vuolsi cercare il fondamento di nostre obbligazioni, nè la regola della giustizia; la quale debb' essere universale e necessaria, nè può andar soggetta a mutazione di sorta.

44. Ma, si dirà, non la si potrebb' essa questa regola trovar, per avventura, nell' utilità comune, nell' interesse generale della società?

Questo sistema, benchè in apparenza più ragionevole, non è tuttavia meglio ammissibile del precedente. Imperciocchè, se il bene della società è la regola della giustizia, il fondamento di nostra obbligazione, più non esistono realmente altri doveri, fuorchè quelli che derivano da questa sorgente; nè altro motivo più ci resta di osservarli che quello del pubblico bene. Ciò posto, su che sarebbero fondati i nostri doveri verso Dio, che son pure i primi e i principali; e quegli altri che

abbiamo verso noi stessi? Il principio adunque dell' interesse sociale non può ammettersi, perchè non è veramente un principio universale e supremo; siccome quello che dimentica affatto i doveri religiosi, nè ha verun riguardo alle azioni di un carattere al tutto privato. Or alla legge morale vanno soggette le azioni non solo che si riferiscono alla società, ma eziandio le private e solitarie, le stesse azioni interne, i pensieri, i desiderii. E per fermo, quand' anco noi vivessimo soli, segregati da tutti gli altri uomini, in un' isola deserta e sconosciuta, non lascieremmo per ciò di aver doveri da adempiere verso noi stessi: noi saremmo ugualmente obbligati di far uso di tutte le facoltà, sia dell' anima che del corpo, e di non usarle che nel modo più saggio e conveniente alla nostra natura.

45. Se non che, anche rispetto ai doveri stessi della società, osserviamo, come bene spesso vengano essi in collisione fra loro; e in tal caso, a quali daremmo noi la preferenza? Molte sono le specie di società, onde posson gli uomini esser legati fra loro: le società, per es., delle famiglie, delle città, degli Stati, ecc. Ora ciò che è utile all' una, potrebbe all' altra talvolta esser dannoso; in simili contingenze, a qual regola ci atterremmo noi per determinarci?

V' ha cose finalmente le quali potrebbero essere utilissime alla società, e ciò nullameno sarebbero oltremodo ingiuste. Che di più vantaggioso alla società, p. es., che il togliere le sostanze a chi ne abusa a proprio danno, per darle a un uomo onesto, generoso, benefico ed amante del pubblico bene? Eppure questa traslazione sarebbe illecita ed ingiusta, ove quegli fosse legittimo possessore dei beni che gli vengon tolti, nè si avesse alcun vero diritto di spossessarnelo.

Che si debba procacciare il pubblico bene è verissimo; ma è la legge che 'l comanda: la quale prescrive

che tal bene si procuri entro i limiti della giustizia. Quindi al detto: *Salus populi suprema lex esto;* e a quell'altro dell'Elvezio: « Tutto diventa lecito ed anche virtuoso per la salvezza pubblica », noi contrapponghiamo quest'altro assai più vero: *Pereat mundus, sed fiat ius.* E qui il lettore ricordi la bella risposta data da Aristide intorno al progetto di Temistocle: « Il progetto è utilissimo alla patria, ma ingiusto »; e l'unanime sclamar degli Ateniesi, senza pur dimandare quale si fosse: « Dunque non si accetti ». *Athenienses, quod honestum non esset, id ne utile quidem putaverunt; totamque eam rem, quam ne audierant quidem, auctore Aristide repudiaverunt* (Cic. *De off.*)

La pubblica utilità adunque non è il fondamento, nè la regola universale del giusto. Convien, per trovarla, salire più alto, sino all'ordine eterno ed immutabile delle cose: ordine a cui Dio medesimo, benchè onnipotente e padrone assoluto delle sue azioni, pur si sottomette. Dove poi sia questa regola universale del giusto, ove risieda quest'ordine eterno delle cose, l'abbiam veduto poc'anzi.

CAPO IV.

SANZIONE DELLA LEGGE NATURALE.

46. Cicerone parlando della legge naturale osserva, che chi ad essa non ubbidisce, tosto o tardi riceverà grave e meritato gastigo: *ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernabitur; atque hoc ipso luet maximas poenas, etiam si caetera supplicia, quae putantur, effugerit* (De rep.). Dalle quali parole si ricava, come la violazione della legge tragga sempre dietro di sè, qual necessaria sua conseguenza, la pena. Ora « la pena che incorre il trasgressor della legge, e il premio che ottiene

colui che la osserva », è ciò appunto che dicesi *sanzione.*

47. Che all'adempimento o alla infrazion della legge naturale vada annessa una sanzione; che, vale a dire, siano stabiliti premii per chi obbedisce alla legge, e castighi a chi la conculca, niuno è che possa dubitarne: la ragione e la sperienza cel provano abbastanza.

E primieramente, in quanto alla ragione, egli è un principio ontologico di prima evidenza, che il *merito* chiama la *ricompensa;* o, come già altrove abbiamo avvertito (V. *Metafis.*, n. 46), un'eterna legge di giustizia decreta che al bene *morale* vada congiunto il bene *eudemonologico.* Di che il Gioberti: « Tanto è assurdo che la virtù perseverante sia fraudata della sua mercede, quanto che venga meno l'ordine universale e il fine ultimo di tutto il creato ». Quella stessa legge poi prescrive, che una volontà malvagia e rea sia infelice: che il vizio cioè sia punito.

48. Ma questa verità medesima ne viene ampiamente confermata dall'esperienza. E per fermo, non sappiamo noi come il virtuoso goda la pace e tranquillità dell'animo, goda l'amore e la stima dei buoni, e il più delle volte eziandio dei tristi; laddove il vizioso sia per lo più disprezzato dai malvagi medesimi, nè mai lasciato in pace dal verme della coscienza? *Hae sunt impiis,* dice Cicerone, *assiduae domesticaeque furiae* (Pro Sexto R. A.); e Persio nella *Sat.* 3.ª:

Magne Pater divum, saevos punire tyrannos
Haud alia ratione velis, cum prava libido
Moverit ingenium ferventi tincta veneno:
Virtutem videant intabescantque relicta.

49. Che se pur talvolta ci è forza di assistere quaggiù a un doloroso spettacolo, di veder cioè perseguitato l'uom giusto, mentre che il tristo trionfa ne' suoi delitti; che cosa prova questo? Prova, che quella inde-

clinabil legge di giustizia non avendo quaggiù il pieno suo adempimento, dovrà esservi un altr'ordine di cose, in cui ciascuno riceva, secondo i suoi meriti e le sue opere, un proporzionato guiderdone o gastigo (V. *Metafis.*, n. 46). Prova, che la sanzion naturale, benchè non vada mai disgiunta dalla legge, è tuttavia per sè insufficiente, non corrispondendo appieno alla ricompensa ed alla pena che è dovuta alla virtù ed al vizio.

50. Il giusto infatti, benchè mai non perda quella tranquillità e pace interna che nessun può rapirgli, e che è al certo più dolce assai di tutti que' beni che all'empio è dato di possedere, non lascia tuttavia di sentire i colpi dell'avversità e delle persecuzioni; non è insensibile, checchè ne dica lo stoico, alla miseria, al dolore, all'infamia. E così medesimamente il malvagio, avvegnachè non arrivi mai a godere una vera calma ed un pieno contento, riesce ciò non di meno bene spesso a distrarre il suo pensiero dal miserabile suo stato, e a vivere, in mezzo ai tripudii ed ai piaceri, una vita, se non felice, certo lieta e sollazzevole, facendo, per dir così, tacere quella voce interna che gli rimprovera i suoi misfatti.

Se non che, circa i rimorsi della coscienza, vuolsi osservare come questi non si limitino a rinfacciare all'empio i suoi delitti, ma di più producano in esso un confuso sentimento d'inquietezza e di terrore: sì che non solo si confessi colpevole, ma degno altresì di castigo. E gli è questo appunto che a tutti i popoli ha inspirato l'idea, o un tal qual presentimento d'una giustizia vendicatrice; la quale incalza i colpevoli, e di cui tanto più sono formidabili i colpi, quanto più lungamente restan sospesi. Quindi i rimorsi della coscienza sono essi medesimi chiara prova d'una vita futura, in cui il vizio riceverà un condegno e proporzionato castigo.

51. Conciossiachè adunque la sanzion *naturale* non

basti; giacchè la virtù si merita una ricompensa piena, e non già mescolata di dolori e di travagli, ed il vizio un compiuto gastigo, non già contrabbilanciato da piaceri e godimenti, comunque abbietti e inonesti; nè sia sufficiente anch'essa la sanzione *umana* o *civile*, siccome quella che ha bensì qualche efficacia, benchè anche questa limitata, sulle azioni esterne, ma non può da se sola imporre e comandare la virtù; segue, esser necessaria la sanzion *religiosa:* la quale, proponendo un premio infinito e minacciando un eterno gastigo, è sola conforme alla natura della virtù e del vizio.

52. Ma intorno alla sanzione può chiedersi, se essa sia parte integrante della legge; se, vale a dire, una legge, per essere perfetta, debba contenere due parti: l'una cioè che determini ciò che dee farsi, l'altra la quale dichiari il male a cui va incontro chi la trasgredisce; ovveramente, se la forza coattiva non entri per nulla in ciò che costituisce il diritto d'imporre una obbligazione, ned altro faccia che dare una maggior forza ai motivi che ci muovono ad ubbidire.

53. Di queste due sentenze noi crediamo doversi abbracciar l'ultima (n. 6). Egli è infatti evidente, chi ben considera, come il timore della pena non contribuisca nè punto nè poco a produrre il sentimento dell'obbligazione: il qual sentimento consiste nel dire che fa ognuno a se stesso, ch'ei deve ubbidire; or questo non ha luogo, allorchè ad ubbidire è costretto dalla sola forza. Sicuro che, se chi ha il diritto di comandarmi, non ha mezzi d'infliggermi alcun castigo, nel caso ch'io gli nieghi ubbidienza, io posso mancare impunemente al mio dovere. Ma la certezza dell'impunità non toglie a gran pezza, ch'io non conosca il diritto del mio superiore, e conseguentemente il dovere ch'io ho verso di lui.

Adunque il fondamento dell'obbligazione risponde

unicamente alla prima ed *essenzial* parte della legge, la quale determina ciò che dee farsi; e la seconda parte (la sanzione), la quale stabilisce la pena contro ai trasgressori di essa, non riguarda che i mezzi di assicurarne l'esecuzione, rispetto a quelli che sarebbero per avventura disposti a violarla, ove non li ritenesse la vista del castigo; non è quindi che meramente *accessoria*.

CAPO V.

PROMULGAZIONE DELLA LEGGE NATURALE. COSCIENZA MORALE.

54. Egli è evidente, che una legge non può servir di norma delle umane azioni, ossia produrre una vera obbligazione in chi dee osservarla, se non a condizione d'essergli nota. Quindi, in diritto pubblico, una legge non ha vigore, finchè non sia sufficientemente promulgata. Per *promulgazione* s'intende « quell'atto esterno, mediante il quale un decreto di un superiore vien tradotto alla comune notizia degl'inferiori ».

55. Ora qui può domandarsi, se, come e quando sia all'uom promulgata la legge naturale?

Alla qual dimanda rispondendo, osservo anzitutto, che la promulgazione della legge naturale non si fa come quella delle leggi positive, non abbisognando essa di un atto esterno che ce ne dichiari e imponga l'obbligazione: checchè da taluno siasi sostenuto, che la legge naturale non avrebbe forza di obbligare, se non le si aggiungesse la rivelazione autorevole della divina volontà (V. n. 33-4). Ed invero: la legge naturale riducendosi all'idea chiara e irrepugnabile del bene morale, ognun che conosca in che consiste l'essenza di questo bene, ha già un criterio più che sufficiente per tenersi obbligato a confermarvi le proprie azioni. Dunque la

norma del giusto e dell'ingiusto non abbisogna di veruna promulgazione esterna, nè divina nè umana; una tale promulgazione non si richiede, se non per determinarne con maggior sicurezza, prontezza e vantaggio lo sviluppo e le più particolari applicazioni.

56. Ma benchè l'uomo seco porti congenita la norma del giusto e dell'ingiusto, nè sia punto necessario, che gli sia questa da altri proposta ed intimata, indi però non segue ch'ei la conosca almen come tale, a qualunque epoca della sua vita: che cioè la legge naturale sia promulgata all'uomo insin dal primo istante di sua esistenza. Imperocchè ognun sa che v'è un'età, un'epoca di nostra vita, in cui non siamo ancora capaci di moralità, nè perciò responsabili delle nostre azioni, perchè siam tuttavia incapaci di conoscere e distinguere il bene dal mal morale: e che vi è un'età, in qual più, in qual meno precoce (ed è quando siam giunti all'uso di ragione), in cui cominciamo ad avvederci d'esser soggetti ad una legge morale: *età* perciò sapientemente chiamata *della discrezione*, che è quanto dire del discernimento tra il bene ed il male. Or gli è appunto a quell'epoca solenne, che all'uomo è promulgata la legge, benchè già in esso preesistente: altro non essendo la prima legge morale, che l'idea dell'essere, forma della nostra intelligenza (n. 29); la quale è in noi, e da noi veduta, sin dal primo istante in cui cominciamo ad esistere. Prima però d'essere pervenuti a quella età, noi non sappiamo che questa idea abbia l'attitudine a servirci di regola delle azioni. Il che non debbe altrimenti far meraviglia; e per fermo, conosciamo noi l'uso che può farsi di tutte le idee che pur possediamo? non dipende egli questo dalla esperienza e dalla riflessione?

57. Noi qui però non ci faremo ad esaminare i successivi sviluppamenti dell'umana ragione, e i modi, e

le circostanze diverse dei medesimi; solo osserveremo, come allora appunto possa dirsi nell' uom promulgata la legge di natura, quando questi è capace di riflettere e pronunciare sulla bontà o reità delle proprie azioni; ossia quando fa in lui la prima sua comparsa la *coscienza morale*. Col qual nome s' intende « un giudizio speculativo intorno alla moralità delle nostre azioni ». Dico *speculativo*, e non *pratico*: perocchè, sebbene si faccia intorno a materie morali, non inchiude tuttavia la moralità, la pratica; ma consiste in una mera affermazione logica: il giudizio pratico invece è l' atto stesso morale, il pratico riconoscimento (n. 25). Quello nasce dalla riflessione speculativa, questo dalla riflessione volontaria e dalla forza pratica.

Quindi, a ragione, la coscienza morale suol dirsi *regola prossima* delle nostre azioni, per distinguerla dalla legge naturale, che ne è *regola rimota*. Perocchè la legge, considerata solo in quanto esiste nella nostra mente, non è regola, se non remotamente ed in astratto; ma quando l' applichiamo alle azioni nostre proprie, per giudicarne la moralità, allora essa diventa regola prossima.

58. Ma non basta avere una regola in pronto: ci fa d' uopo altresì adoperarla a dovere. A noi pertanto s' aspetta d' indicar brevemente il modo di bene usar la coscienza morale, o sia di esporne le principali regole direttive. Anzitutto però è necessario conoscerne le differenti specie; onde per avventura non ci avvenga, prendendo l'una per l'altra, di smarrirci dietro ad una guida fallace, e sbagliar ne' nostri giudizii.

1.° Adunque, o noi confrontando la nostra azione colla legge, ne rechiam giudizio prima di farla, o nel farla, o dopo averla fatta. Di che la coscienza, rispetto al *tempo* in cui nasce, distinguesi in *antecedente*, *concomitante* e *conseguente*.

59. 2° Riguardo alla *verità*, la coscienza si divide in vera e falsa. È *vera*, se il giudizio intorno alla moralità della nostra azione è realmente conforme alla relazione che quella ha colla legge. È *falsa* od *erronea*, se falso è questo giudizio. L'errore però della coscienza può versare circa tre oggetti diversi; la coscienza cioè può errare o circa l'*esistenza della legge*, o nell'*applicazione* di essa, o finalmente rispetto alle *circostanze* del fatto a cui la legge viene applicata. Che se si guardi all'origine dell'errore, la coscienza può essere erronea vincibilmente, o invincibilmente. L'errore è *vincibile*, quando dipende dalla volontà, come da principale sua causa; è *invincibile*, allorchè è dovuto a qualche causa estrinseca alla volontà.

60. 3.° Finalmente la coscienza, considerata in relazione al convincimento che ha l'individuo, il quale giudica della moralità dell'azione che fa od è per fare, si distingue comunemente in certa, probabile e dubbiosa. È *certa*, se abbiamo una persuasione ferma e ragionevole di giudicar con verità della qualità morale della nostra azione. È *dubbia*, se non v'ha ragione alcuna, oppure abbiam ragioni uguali per giudicar l'azione buona o cattiva. È *probabile*, se abbiamo per formare il giudizio, ragioni tali che non inducano ad un pieno e fermo convincimento (V. *Logica*, n. 179, 186, 196).

Rispetto però alla coscienza dubbia e probabile, osserveremo che, fino a tanto che noi dubitiamo se una azione sia lecita ovvero illecita; o non abbiam per giudicare intorno alla moralità di essa, che indizii e ragioni insufficienti, in tal caso non si può dire ancor fatta, circa quell'azione, la nostra coscienza. Parrebbe quindi più esatto, eliminando le sumentovate denominazioni, distinguere due stati dell'animo nostro, relativamente alla coscienza: di *coscienza fatta* cioè, e di *coscienza non fatta*.

61. Queste cose premesse, ecco alcune delle principali *Regole della coscienza:*

1.ª « Non è mai lecito di operare contro la coscienza vera, la quale dichiara un' azione peccaminosa ». Quello poi che dicesi d' un' *azione*, ritengasi detto ugualmente di un' *omissione*.

2.ª « È sempre illecito di operare contro la coscienza invincibilmente erronea ». Trattandosi di errore invincibile, egli è chiaro che questo non può mai darsi nè circa la legge morale innata, e le sue più prossime illazioni; nè circa la loro applicazione alle azioni nostre proprie, che hanno relazione immediata colla legge, o colle prime illazioni di essa.

3.ª « Chi ha una coscienza vincibilmente erronea, è tenuto di deporla, rettificando la sua volontà »; al qual uopo dee adoperare efficacemente quei mezzi che soglion prescrivere i moralisti. Perocchè, fintantochè trovasi in questo stato, pecca sempre (misera condizione al certo!), sia che operi secondo, o vero contro coscienza: pecca nel primo caso, perchè l' azione che fa è illecita, e l' errore intorno alla moralità di essa è colpevole: pecca nell' altro, perchè vuole ciò che, sebbene erroneamente, crede vietato. Trovasi insomma nella crudele alternativa o di violar la legge, o di tradir la coscienza.

Fa qui però d' uopo avvertire, non essere punto necessario, affinchè si operi rettamente e coscenziosamente, di possedere la certezza *assoluta*, ossia quella certezza che esclude perfino la possibilità dell' errore; ma bastare una certezza *pratica*, quella certezza dir voglio, la quale, benchè non escluda in generale il pericolo di errare, pure si fonda su ragioni tali, che, nel caso particolare e concreto, rimuovono ogni ragionevole motivo di dubbio. *Numquam*, dice Seneca, *expectamus nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est*

veri exploratio, sed ea imus, qua ducit veri similitudo: omne hac via procedit officium (De benef.).

62. Nel caso poi che la coscienza non sia ancor fatta:

1.° « Non si dee operare, quando si dubita se l'azione sia intrinsecamente lecita ». *Bene praecipiunt*, osserva Cicerone, *qui vetant quidquam agere, quod dubites aequum sit an iniquum. . . . . Dubitatio cogitationem significat iniuriae* (De off.).

2.° « Occorrendo che non si possa sospender l'azione, onde aver tempo di esaminar meglio la cosa, convien, nel dubbio, attenersi alla parte più sicura ».

In dubiis porro, quae pars est tutior, illam
Recta sequi suadet ratio.

Così il cardinale di Polignac, nell'*Antilucrezio.*

63. Non ci estenderemo più oltre su tale argomento (potendo ciò che ne abbiam detto bastare al nostr' uopo); e di buon grado lascieremo ad altri il discutere più minutamente una materia, la quale diede luogo mai sempre a molte disputazioni, e fu sorgente ad un tempo di dissidii e di interminabili querele.

CAPO VI.

DELL' IMPUTAZIONE MORALE.

64. Connessa colla questione della coscienza morale si è quella dell'*imputazione.* Imputare infatti un' azione ad alcuno, vuol dire riconoscerlo per autore e causa efficiente della medesima: non altro essendo la *morale imputabilità,* che quella qualità degli atti morali, per cui la loro bontà e malizia s' imputa, vale a dire, si attribuisce all' autor dei medesimi, alla persona che li produsse. Di che si vede, che la coscienza non è che una specie d'imputazione: è l'imputazione ristretta alle azioni proprie e individuali.

Ma ei non si può ben comprendere la dottrina dell'imputazione morale, senza prima conoscere l'essenza e gli elementi costitutivi dell'atto umano, di cui l'atto morale è una specie.

Art. 1. — *Dell'atto umano e delle varie sue specie.*

65. Quattro sono le maniere di atti onde l'uomo è capace. Vi son certi atti che han luogo nell'uomo, in quanto è animale; dei quali, altri dipendono e sono prodotti esclusivamente da forze meccaniche o chimiche, col concorso delle forze vitali, come ad es., la circolazione del sangue, la secrezione degli umori, e simili: e chiamansi azioni *vitali* od *organiche;* altri son dovuti all'istinto animale, come il respirare, l'alterno chiudere ed aprir delle palpebre ecc.: e li diremo atti *animali* od *istintivi;* e sì gli uni che gli altri ha l'uom comuni coi bruti. V'ha degli atti eseguiti dall'uomo soltanto, non però agente al modo proprio dell'uomo: tali sono le azioni di coloro, ai quali manca l'uso o l'esercizio della ragione; per es., i bambini, i pazzi, i deliranti. Questi atti soglionsi chiamar dell'*uomo*, per non confonderli con quei che l'uomo fà coll'uso delle potenze (intelletto e volontà), ond'egli si distingue specificamente dagli altri esseri animali: e questi sono veramente gli atti *umani*.

66. Dal che si vede che, rigorosamente parlando, è atto umano anche un semplice atto intellettivo, come la naturale intuizione dell'essere, e la percezione intellettuale; non che qualunque atto della volontà, benchè necessario, qual sarebbe l'amore del bene. Egli suolsi tuttavia, col nome di *umano*, o, come anche suol dirsi, *volontario*, chiamare quell'atto che si fa per libera elezione della volontà.

L'atto poi della volontà, oppure della libertà, se ha

per oggetto il riconoscimento dell'essere nel suo ordine, dicesi *morale*. Quindi l'atto morale può essere necessario, com'è quello onde i beati amano Dio: ovvero libero. Più comunemente però dimandasi *atto morale* quest'ultimo; cui perciò possiam definire « l'atto umano o volontario, considerato nella sua relazione colla legge » (V. n. II, V).

67. È comune presso i moralisti la distinzione degli atti umani in eliciti, ed imperati. *Eliciti* chiaman quegli atti, i quali non escono dalla volontà, ma in essa si consumano; per es., l'amore e l'odio. *Imperati* sono quelli che emanano bensì dalla volontà, ma si eseguiscono esternamente, in virtù della forza motrice: come il parlare, lo scrivere ed altrettali.

Art. 2. — *Delle cause che influiscono sull'atto umano.*

68. A costituire l'atto umano o volontario, secondochè l'intendiamo noi, richiedesi la cognizione dell'intelletto, e la libera determinazione della volontà (n. 66). Quindi tutte quelle cause, le quali possono in qualche guisa modificare alcuno di questi elementi dell'atto volontario, alterano di necessità e modificano l'atto medesimo; il quale perciò diventa più o meno volontario, od anche involontario affatto.

Quattro di tali cause sogliono enumerare i moralisti: cioè l'ignoranza, la quale è contraria alla cognizione dell'intelletto; la violenza, ed il timore, che si oppongono alla propensione della volontà; ed infine la concupiscenza, la quale influisce sulla libertà.

69. Chiamasi *ignoranza* « la mancanza di cognizione intorno a ciò che si dee fare od omettere » (V. *Logica*, n. 194). Ed è di due maniere: ignoranza cioè *della legge*, che è quando altri non sa esistere una legge la quale comanda o vieta una data cosa; ed *ignoranza del*

fatto, allorchè conosce bensì la legge, ma ignora che il fatto in questione è dalla medesima contemplato (n. 59).

E sì l'una che l'altra dividesi in ignoranza vincibile, ed invincibile. Chiamasi *invincibile* quella che, ad onta del maggiore studio e diligenza di cui altri è capace, non si può vincere e superare; *vincibile*, che si può deporre, purchè si usi la opportuna diligenza ed attenzione. Quest'ultima poi dicesi *crassa*, se nasce da tal quale inerzia e torpore dell'animo; ed *affettata*, quando la si cerca a bella posta, ond'evitare, se fia possibile, ogni rimprovero della coscienza, e poter così peccare con maggior libertà (V. n. 59).

70. *Violenza* è « un atto fisico, con cui si sforza altrui a fare una cosa contro sua voglia, e alla quale egli fa resistenza ».

Dicesi *timore* « una perturbazione d'animo cagionata da imaginazione di futuro male ». Esso poi è *leggiero*, se non fa che una debole impressione sull'animo: quando cioè, od è lieve il mal temuto, oppure, se grave, vi ha poca probabilità che succeda. Dicesi per contro timor *grave*, quando l'impressione che fa è grave e forte. Può però esser grave di due maniere: o *assolutamente*, allorchè è prodotto da tal cagione, capace di sbigottire qualunque uomo, per coraggioso e imperterrito che sia: o *relativamente*, quando la causa onde procede, avvegnachè in sè stessa leggera, avuto tuttavia riguardo alla debolezza della persona, vale a gravemente sgomentarla.

71. *Concupiscenza* è « movimento dell'appetito sensuale ». E distinguesi in antecedente e conseguente. Dicesi concupiscenza *antecedente*, se previene qualunque deliberazione della volontà; *conseguente*, quando è promossa e stimolata dalla volontà medesima, o almeno invigorita dai nostri assecondamenti.

Art. 3. — *Dei fonti dell' atto morale.*

72. Già abbiam detto che cosa intendasi per *atto morale* (n. 66). Quindi un atto umano è moralmente *buono*, se va d' accordo colla legge; in caso diverso è moralmente *cattivo*.

Ma quando può egli dirsi che un' azione concorda colla legge, ossia è moralmente buona? — A ciò dimandansi tre cose: Primieramente, che l' oggetto, o sia il fine intrinseco di essa, sia buono, od almeno per sè indifferente, ma conducibile ad un fine onesto; 2.° che buona sia l' intenzione, cioè che si operi per un buon fine, — il qual fine particolare che si propone chi opera, è chiaro, che non si dee confondere con quello dell' azione stessa; 3.° che l' azione si faccia a dovere, cioè in modo conveniente, — il che dipende dalle circostanze, ossia da tutti quegli accidenti di tempo, di luogo, di persone, di cose e di mezzi, che valgono o a crescere la bontà e la malvagità di un' azione, ovvero a renderla sconvenevole e cattiva, benchè buona, tanto nell' oggetto che nell' intenzione. L' *oggetto* adunque, l'*intenzione*, ossia il fine dell' operante, e le *circostanze* in cui opera, sono i tre principii o fonti dell' atto morale.

73. Dal che conséguita, che un' azione perchè sia moralmente buona, non basta che per qualche rispetto convenga colla legge, ma dee convenire con essa in tutte sue parti; al che accenna il detto: *bonum ex integra causa*. Laddove, discordando l' azione in qualsiasi modo dalla legge, o perchè non ne sia onesto l' oggetto, o perchè si faccia per un cattivo fine, o in circostanze meno convenienti, già per ciò stesso è malvagia, secondo quest' altro pronunziato: *malum ex quocumque defectu*. E per fermo, non è essa buona per sè un' astinenza? ma chi la facesse per abbandonarsi poi più sfrena-

tamente all'intemperanza, farebbe male. È certamente buono e lodevole il soccorrere le miserie de'nostri simili; ma chi a tal fine rubasse l'altrui, commetterebbe una azione cattiva. *Qui aliis nocent*, avverte Cicerone, *ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem alienam convertant* (De off.). Quante sono le cose per sè lecite, che pur non convengono! Quante sono lecite in certe circostanze di tempo e di luogo, le quali non sono più, cambiate queste circostanze!

74. Le quali cose ben comprese, è facile rispondere alla dimanda che suol farsi, se diansi degli atti umani indifferenti, cioè nè buoni nè mali.

Premesso anzitutto che, se vi sono delle azioni indifferenti, queste non ponno essere se non quelle che per se stesse non sono nè proibite, nè comandate dalla legge naturale, ma abbandonate alla libertà dell'uomo, non opponendosi alla dignità ed al rispetto dell'essere, — distingueremo coi moralisti le azioni indifferenti *in ispecie*, ossia in astratto, e *nell'individuo*. Diciamo considerar le azioni sotto il primo rispetto, quando se ne guarda solo l'oggetto, se sia buono o cattivo, astraendo da tutto il rimanente. Le si considerano poi nell'individuo, allorchè si ha anche riguardo al fine per cui si fanno, e alle circostanze che le accompagnano.

Ora che un atto astrattamente considerato, ossia nella sua specie soltanto, possa essere indifferente, è manifesto. Così l'atto dello scrivere, preso in astratto, è indifferente; potendo altri servirsene a scrivere delle verità o degli errori. Ma così non può dirsi dell'azione considerata nell'individuo, la quale è sempre buona o malvagia. Infatti, colui che opera deliberatamente, o si propone qualche fine, o no; nel primo caso l'azione è buona o cattiva, secondochè è buono o reo il fine che si prefigge; se nissun fine, nè anche implicito, ei si propone, già per questo solo l'azione è cattiva: giacchè

gli è male che una creatura ragionevole operi senza verun fine.

Art. 4. — *Dell' atto morale per sè; e dell' atto morale per partecipazione.*

75. Un atto umano qualunque è, generalmente parlando, molto complesso: ossia comprende varii elementi distinti, che possono considerarsi come altrettanti atti parziali, il cui insieme forma appunto quell' atto. Or si dimanda, in quali di questi diversi elementi stia la moralità: quale cioè di questi atti parziali possa veramente e debba dirsi morale?

Già noi abbiamo altrove risposto a tale dimanda (n. 25). Gioverà tuttavia, attesa l'importanza dell' argomento, discuterlo con qualche maggior estensione. E per farci meglio intendere, ci varremo d' un esempio. = Tizio ha commesso un furto: ecco l' atto compiuto ed intiero. Or egli è evidente, che Tizio non avrebbe commesso quest' atto, se non l' avesse amato a preferenza di qualunque altro, che poteva in quell' istante eseguire; se cioè non avesse provato pel medesimo un vivo affetto, un amor prevalente. Quest' amore lo direm *pratico*, siccome quello che immediatamente precede l' azione, la promuove e la determina.

76. Ma quest' amore in Tizio chi l' ha eccitato; onde in lui fu prodotto?

Rispondo: nissuno può amare una cosa, se non la considera come bene; perocchè gli è impossibile che il male, come male, sia cagione di amore, essendo il bene l' oggetto essenziale della volontà. Dall' amore poi, che è affetto d'un essere intelligente, e che perciò non dee confondersi con un istinto materiale e cieco, non va mai disgiunta la stima. Ed in vero, chi ama un oggetto, prima forz' è che lo stimi; amandolo, egli mostra col

fatto di stimarlo, di riputarlo piacevole e buono e degno di amore; lo ama non per altro, se non perchè anzitutto lo stima, perchè prima l'ha giudicato fornito di pregi e di qualità amabili.

V'ha dunque una stima che precede prossimamente l'amore e che lo produce; v'ha cioè un giudizio sull'amabilità della cosa, che è ciò che caratterizza l'amore come atto d'un essere intelligente. Questa stima pertanto e questo giudizio li diremo *stima pratica, giudizio pratico:* intendendo con questa parola *pratico* una specie di giudizio sui pregi delle cose percepite, il quale precede immediatamente l'affetto e ne è la causa efficiente (V. n. 57).

77. V'ha dunque una legge immutabile e indipendente al tutto dall'arbitrio dell'uomo, una specie di legge dinamica, che lega insieme l'amore e la stima; come lega insieme l'azione esterna e l'amore. Sì che data la stima, è necessario l'amore; come, dato questo, è necessaria l'azione esterna. Nè questa si può impedire o modificare, se non a condizione di mutare l'affetto, e conseguentemente la stima intorno a quella data cosa.

Non è dunque sulle azioni esterne, nè sui proprii affetti, che si eserciti immediatamente la libera volontà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà, è la stima o giudizio pratico, che l'uomo porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente. E perciocchè la libera volontà è la potenza umana essenzialmente morale, indi conséguita, che l'atto morale *per se stesso* non altro sia che il giudizio pratico; e che l'affetto (amore od odio), e l'azione che gli tien dietro, non sian morali se non *per partecipazione.* Ondechè l'azione esterna è buona o malvagia, secondochè buono o malvagio è l'affetto; quest'ultimo poi è tale quale è il giudizio pratico.

78. Che cosa poi sia questo giudizio pratico, già lo sappiamo (n. 25). Altro esso non è che un atto di riflessione volontaria su quello che fu da noi direttamente percepito; un riconoscere o disconoscere, un affermare o negare la verità direttamente da noi conosciuta: di che appunto la bontà o malvagità di quest' atto.

Torniamo al nostro esempio, che ci può valere per qualunque caso. Tizio percepisce la roba altrui, e nel percepirla vede naturalmente e conosce che a lui non appartiene, e ch' ei dee perciò rispettarla. Questa è cognizione *diretta*, spontanea, naturale, e per ciò stesso vera. Essa quindi è come una regola o legge speciale, a cui Tizio sente doversi attenere, e che tradotta, in una formola o proposizione, suonerebbe così: « Non mi è lecito di appropriarmi quella roba ». Or pognam ch' ei si metta a riflettere su questa percezione e sulle circostanze della medesima. Comincierà, p. es., a porre a confronto la condizione di chi possiede quella roba colla condizione sua propria. Ed ecco ben tosto nascere in lui un dispiacere e rincrescimento di non esserne egli stesso il padrone; e quindi un desiderio di averla. Il quale, ove con bastevol forza nol si comprima e soverchi, non tarda a degenerare in passione, che turba e sconvolge il ragionamento. E perchè, dirà Tizio seco stesso, dovrà costui posseder ricchezze, ed io esserne privo? Qual privilegio ha egli sopra di me? Non siam noi tutti uguali? Non ho io da natura i medesimi diritti? . . . . E così proseguendo, dietro le sofisticherie dei comunisti, ove pronta non soccorra ad arrestarnelo la inesorabil voce del dovere, finirà per persuadere se stesso in contrario di ciò che avea detto prima; per conchiuder cioè risolutamente ed efficacemente, ossia ad emettere questo giudizio pratico: « Posso, e voglio prendermi questa roba »; il quale appunto, perchè discordante da quello che avea poc' anzi direttamente e con ve-

rità pronunziato: « non mi è lecito appropriarmi quella roba », — è un giudizio falso, e, nel nostro caso, immorale. Chè, di fatto, ogni mal morale, come già dicemmo (n. 26), altro finalmente non è che una menzogna che altri dice a se stesso; un niegar di conoscere ciò che pur conosce; un dire, non essere ciò che è; un impugnare in somma la stessa verità (n. 28).

79. Emesso appena questo giudizio, non può non sorgere in Tizio un gagliardo e prepotente amore di quella roba; al quale tien dietro l'atto esterno, con cui egli la toglie per sè: il qual atto si è poi quello che comunemente chiamasi *furto*. Ma in verità il furto era già fatto; e sebbene, per qualche accidente, il medesimo non potesse effettuarsi, già Tizio sarebbe un ladro, e reo in faccia a Dio della perversa sua intenzione, nella quale propriamente sta il male. Chi ha deliberato di commettere un delitto (è dottrina volgare) l'ha già commesso, e dovrà renderne conto; quand' anco gli riuscisse di mantenersi presso gli uomini in credito di uomo onestissimo, e sia innocente rispetto alle leggi umane, alle quali è inaccessibile il santuario della coscienza (V. n. 41). Di che Giovenale:

. . . . . Scelus intra se qui cogitat ullum,
Facti crimen habet. (*Sat.* XIII).

Art. 5. — *Regole dell' imputazione morale.*

80. Dicesi *imputazione morale* « il giudizio sul merito o demerito delle azioni; con cui cioè s'attribuisce il bene e il male, e tutte le conseguenze delle azioni morali al lor libero autore ».

Ondechè un' azione non può imputarsi all' umana persona, se questa non è causa della medesima; nè può esserne vera causa, se non è libera. La libera volontà poi inchiude di necessità la cognizione dell' intelletto. In

breve, non sono imputabili fuorchè le azioni volontarie (n. 66).

81. Primieramente adunque non sono all'uomo imputabili gli atti meramente naturali, i difetti del corpo; come nè pure le azioni che uno fa nel delirio o nel sonno; nè quelle commesse da un fanciullo, da un maniaco, ed altrettali, che avvengono senza il concorso dell'intelletto, o della libera volontà.

Deesi però avvertire, che se altri è volontariamente cagione egli stesso, perchè alcuni di tali fatti succedano (il che è un volerli implicitamente, e perciò si dicono azioni *volontarie in causa*), questi allora gli si hanno meritamente ad imputare. Così colui che a bella posta si trae fuori del senno col bere oltre misura, se in tale stato trascorre a qualche fallo, tanto più se già sa per esperienza che ciò per solito gli occorre, egli ne è, senza dubbio, risponsabile. Di che vedesi ragione di quella legge, benchè al certo severa di troppo, che già invalse in qualche luogo, la quale decretava che chi, nell'ubbriachezza, avesse commesso un qualche delitto, dovesse portar doppia pena: l'una pel delitto commesso, l'altra per essersi ubbriacato. — Fra le azioni volontarie in causa, e perciò imputabili, debbonsi annoverare eziandio le azioni fatte da creature irragionevoli, od anche prive di senso, quando risulti che uno doveva e poteva impedirle. Tale sarebbe il male ed il guasto prodotto da un animale, che il padrone trascurò di tener custodito; o il danno cagionato dall'allagamento di un fiume, per negligenza di chi era obbligato di farvi gli opportuni ripari. Questi fatti, co' quali recasi danno a qualcheduno, senza averne propriamente intenzione, chiamansi *quasi delitti*.

82. 2.° Un'azione fatta per ignoranza invincibile non può in alcun modo aversi per volontaria, nè perciò essere al suo autore imputata.

Quello, per lo contrario, che si fa per ignoranza vincibile, è sempre volontario, e quindi medesimo imputabile: più o meno però, secondo il maggiore o minor grado di negligenza usata nel prender conoscenza della cosa.

83. 3.° Gli atti esterni che altri eseguisce per violenza che gli è fatta, e alla quale resiste con tutte le sue forze, non posson riputarsi volontarii. Che se questi resiste bensì, non però quanto sarebbe in poter suo, sono essi al certo meno volontarii, ma non possono tuttavja chiamarsi involontarii affatto. Ho detto gli *atti esterni*: perocchè gli atti eliciti non possono mai essere violentati; niuno potrà mai farmi voler ciò che non voglio, foss' egli l' uom più potente, ed io il più meschino omiciattolo della terra (V. *Antropol.*, n. 106-7).

84. 4.° Ciò che si fa per timore, in parte è volontario ed imputabile, perchè realmente la volontà si determina ad agire; ed in parte involontario, stantechè essa non opera con piena e al tutto spontanea elezione, ma sì con certo rincrescimento e ripugnanza. Ondechè il timore, eziandio che grave (a meno che non togliesse pienamente l' uso della ragione), fa sì che l' atto sia men volontario, ma nol può rendere involontario affatto.

85. 5.° Devono imputarsi tutte le operazioni disordinate degl' istinti, quando la volontà è positivamente attiva e dà loro la spinta ad operare. È questa medesimamente da incolparsi, quantunque però meno, di ciò che fa il disordinato istinto, ov' ella vi acconsenta, ancorchè non vi concorra positivamente suscitandolo, ma soltanto lasciandolo operare. Perciocchè è dessa che dee tenere il dominio di tutte le potenze interiori; e chi consente o permette di operare a chi è dipendente per natura, si reputa autore di ciò che vien fatto.

Ma ei può succedere (tanta è la debolezza ed infer-

mità dell' uomo nella presente sua condizione!) che l'istinto sia gagliardo e prepotente a segno, che la volontà, ad onta di tutta la forza che può spiegare, non valga a combatterlo e soggiogarlo. In questo caso l'effetto è da attribuirsi all'istinto, e non alla volontà. L'agente è da compiangere; ma ei sarebbe crudeltà e ingiustizia il dargli carico di un atto, al quale fu come a viva forza strascinato, malgrado suo. Questa regola, che in molti casi può presentar non lievi difficoltà ad esser bene applicata, è importante assai, nei giudizii criminali massimamente.

86. 6.° Non le proprie azioni soltanto, ma anche le altrui ponno essere imputate a chi ne fu *causa morale;* a quello cioè, che indusse altri ad agire con false dottrine, per es., col consiglio, col comando, colle minacce, colle lusinghe, con doni e simili; oppure non impedì l'azione, quando pur doveva ed era in suo potere il farlo. Gli è per tal modo, che ai genitori voglionsi bene spesso imputare le azioni dei figli, quelle dei servi ai padroni, dei discepoli ai maestri. Quindi la legge di Minosse, benchè per verità troppo rigida e severa, la quale puniva sempre sui genitori i delitti dei figliuoli. Allorchè Traiano, che fu già discepolo di Plutarco, ascese al trono, questi così gli scrivea: « Sarò felice, se il vostro regno corrisponderà ai meriti che ho conosciuto in voi; ma se l'autorità vi rende malvagio, vostri saranno i pericoli, e mia sarà l'ignominia della vostra condotta: al maestro verranno imputati i delitti del discepolo. Quelli di Nerone sono altrettante macchie alla riputazione di Seneca; Socrate e Quintiliano sono stati biasimati per la condotta dei loro allievi ».

87. È tutto ciò rispetto all'imputabilità in generale. Se non che, questa può esser maggiore o minore; ammette cioè dei gradi: chè noi non possiamo in verun modo acconciarci alla dottrina degli stoici, i quali so-

stengono i peccati essere tutti uguali. E per fermo, due essendo gli elementi da cui l'atto morale risulta, la *legge*, dir voglio, e la *volontà*, segue, che l'imputazione debb'essere in ragione di questi due elementi: ch'essa, vale a dire, tanto è maggiore, quanto è più grave la legge, e quanto più concorse l'efficacia della volontà nell'atto buono o reo.

E primieramente per ciò che spetta alla legge, ha questa tanto maggior gravità e importanza, quanto è più importante l'azione che prescrive. Or quantunque le nostre azioni moralmente buone tendano tutte ugualmente all'assoluto, tutte cioè si riferiscano a Dio, alcune però vi si riferiscono più direttamente, altre meno. Quindi è che i doveri religiosi sono più importanti, che non quelli verso i nostri simili. I doveri verso i parenti più che i doveri verso gli altri uomini. I doveri verso gli enti complessi, cioè verso più enti considerati come una sola persona, hanno importanza maggiore di quelli che riguardano gli enti semplici. Il che molto bene esprime Cicerone ove dice: *Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares*; *sed omnes omnium caritates patria una complexa est* (De off.). In una parola, quanto più di entità e dignità ha l'essere che si rispetta, tanto maggiore è anche il merito che ne acquista l'agente morale; e quanto maggiore è la quantità dell'essere che si viola, tanto più cresce il demerito. Dunque i gradi d'imputabilità sono, in primo luogo, proporzionati alla qualità dell'oggetto proprio delle azioni che si fanno, non che dei loro effetti e conseguenze: ossia alla gravità della legge ch'esse tendono ad eseguire o violare.

88. Vuolsi in secondo luogo aver riguardo, come abbiam detto, all'efficacia della volontà. La quale efficacia si misura sia dal grado dell'intensità ond'essa si trae all'atto, che dal grado di libertà di cui gode in facendolo.

Ora la *intensione* della volontà fa sì, che un' azione anche piccola e minima nella sua entità e nelle sue conseguenze, sia attribuita a maggior merito che un' altra di grave entità e di conseguenze grandi, la quale sia fatta con minor forza di amore e men pura intenzione. A parità poi di quantità d' azione, sempre ha maggior merito chi vi pone più di ardore e di riverenza per l' essere.

Rispetto poi alla *libertà*, tanto più di merito o di demerito avranno le azioni, quanto maggiori o minori furono gl' impedimenti che si frapposero al suo esercizio. Così, se la volontà, trovandosi in conflitto colle potenze inferiori, trionfò per modo, che la sua intensità non rimase rallentata e indebolita, è chiaro ed evidente che il merito è maggiore; che se invece la forza degl' istinti venne crescendo, non per virtù propria, ma per debolezza della volontà, e per una cotale, benchè imperfetta, sua connivenza, allora il merito è minore, perchè meno pura e perfetta la volontà. Quindi è che, la concupiscenza *antecedente* avendo per effetto d' indebolire l' impero della ragione e diminuire il libero arbitrio, la *conseguente* invece dimostrando nell' uomo una malizia consumata (perocchè, quantunque nel fatto scemi anch' essa la libertà, ciò però vuolsi attribuire a noi stessi), è assai più da imputarsi e ascriversi a colpa il male commesso per concupiscenza conseguente, che non quello che si fa per concupiscenza antecedente. Se non anche, in quest' ultimo caso, può avvenire talvolta, che la volontà resti come sopraffatta, e ne sia momentaneamente sospesa e paralizzata l' azione per sì fatto modo, che più non abbia luogo imputazione di sorta (n. 85).

CAPO VII.

DELLA VIRTU'.

89. La parola *virtù*, come tanti altri nomi astratti, ha un' estesissima significazione. Sovente significa potere, forza, proprietà: come quando si parla delle virtù di una pianta, o di un minerale. Talvolta chiamasi virtù ciò che rende una cosa buona o piacevole: così si dice che la chiarezza, la semplicità e la correzione sono le virtù del discorso. Comunemente però si usa questa parola ad esprimere l' abilità di operare propria degli uomini; di che la distinzione delle virtù in *intellettuali*, e *morali*. Anzi, l' uso più comune ed ordinario ne ha ancor ristretto il senso, riservandola a significare esclusivamente queste ultime; ondechè può dirsi, essere questo l' unico significato suo proprio, e negli altri casi non pigliarsi che in un senso traslato. Lo stesso dicasi del *vizio*, che è l' opposto della virtù.

90. Egli è quindi un abusare stranamente questa parola, adoperandola così a sghimbescio, come pure suol farsi a' nostri dì. È *virtù*, p. es., la sveltezza dei trafusoli; chi si distingue per la maestria del gorgozzule, è un *virtuoso* di canto, e può anche aspirare al titolo di *primo virtuoso*. Il quale abuso, ben a ragione, lamenta il nostro Cesare Balbo, là dove osserva, come « virtuose chiamiamo anch' oggi non più le madri di famiglia o le vergini italiane, ma quelle che servono nelle scene a' diletti nostri e d' Europa ».

Ciò malgrado però, il buon senso degli uomini ha mai sempre altamente protestato contro siffatto sconcio, chiamando *virtù* una tendenza e facilità di ben operare, risultante dalla ripetizione di atti moralmente buoni; e

vizio per lo contrario una disposizione al mal fare, conseguenza di atti malvagi sovente ripetuti.

91. La *virtù* adunque « è l'inclinazione abituale, o sia l'abito della volontà di conformare tutte le azioni alla legge ». Dal che consegue, che a constituire la virtù non basta un'azione sola e come isolata, ma è necessaria un'abitudine ossia propensione, derivante da ripetizione di atti: di che nell'uomo facilità e prontezza ad eseguirne di nuovi. Quindi è ancora, che l'uom virtuoso suol chiamarsi ben costumato; di cattivi costumi per contro il vizioso. Il che dir non si potrebbe di colui che una volta in vita facesse un'azione buona e lodevole; o di chi, pagando anch'egli il tributo alla umana fragilità, cadesse in un qualche fallo, anche gravissimo.

92. Prendendo la virtù come abito o qualità dell'animo, la si considera *soggettivamente*. Talvolta però essa equivale a *legge* o *dovere*: nel qual caso è considerata *oggettivamente*. Così si posson chiamare indifferentemente col nome di virtù o di doveri la modestia, la umiltà, la pietà, la benevolenza. Tuttavia, quando si dà loro il nome di virtù, si riguardano come praticate od acquistate; e allorchè si chiamano doveri, vengono considerate come cosa che dobbiam praticare od acquistare. Ondechè, d'un uom dabbene e che ha contratto buone abitudini e disposizioni, noi diciamo che v'ha in esso della *virtù*, non già del *dovere*. Laddove queste locuzioni: *in vista del dovere*, e *in vista della virtù*; come quest'altre: *la voce della virtù*, e *la voce del dovere*, sono presso a poco sinonime (V. n. IV).

Noi qui però intendiam la parola *virtù* nel primo significato, vale a dire come un abito morale.

93. Ma di abiti convien distinguerne due sorta: altri cioè sono *acquisiti*, ed altri *infusi*. Quelli sono l'effetto della ripetizione degli atti nostri propri; e questi, opera della grazia divina. Quindi due maniere di virtù; delle

quali; altre appartengono all'ordine sovranaturale, dette anche comunemente virtù *teologali:* in quanto che per esse Iddio ci dà la forza di credere, di sperare e di amare tutto ciò ch'egli ci ha proposto, per mezzo della rivelazione, come oggetto di *fede*, di *speranza*, e di *carità;* e di queste ragionano i teologi. Altre poi sono dell'ordine naturale ed *acquisite;* e alla filosofia morale si aspetta il trattarne.

94. Molte sono le virtù che l'uom può acquistare; benchè tutte, come già dai più antichi filosofi venne riconosciuto, riducibili a quattro, dette perciò appunto *cardinali* o ver *principali:* perchè sono il fonte ed il principio di tutte le altre, e, come a dire, i cardini, intorno a cui s'aggira e si sorregge la vita dell'uomo; e queste sono la *prudenza*, la *temperanza*, la *fortezza*, e la *giustizia*.

95. La *prudenza* è « quell'abito di moderazione che ci rende proprii a ragionevolmente operare nelle varie contingenze della vita ». E comprende tre virtù od abiti particolari: quello cioè, in primo luogo, di agire mai sempre con riflessione; 2.° di giudicar rettamente della vera natura delle cose buone o cattive, che ci possono spingere ad operare; 3.° di scuoprire e usare i mezzi più acconci a conseguire il bene. Di che gli è manifesto, che la prudenza è virtù in parte intellettuale, e in parte morale.

A questa virtù si oppongono la *temerità* nel giudicare, la quale segue piuttosto l'impulso degl'istinti, che non il consiglio della ragione; la *irresolutezza*, per cui l'uomo non sa mai decidersi ad agire (V. *Logica*, n. 217): *vult et non vult piger* (Prov.); la *spensieratezza*, la quale non cerca di giudicar della opportunità dei mezzi; l'*incostanza*, che per le più lievi cagioni muta od abbandona il proposito, e per lo più s'appiglia al peggiore; l'*astuzia* (che può dirsi un abuso di prudenza),

la quale si propone un fine inonesto; la *negligenza*, che, nell' eseguimento dell' azione suggerita dalla prudenza, non impiega quella cura che si richiede. Alla prudenza finalmente s' oppone la *prodigalità*, l' eccesso cioè nello spendere e nel donare; non che il *lusso*, che è un eccedere nella mensa, nel vestire, nelle suppellettili e simili, a ostentazione di ricchezza e di magnificenza. Dal che si vede, che il lusso non è qualche cosa di assoluto, ma è sempre relativo alla persona che eccede; sì che quello che è lusso in uno, non è altrimenti in un altro, le cui facoltà e posizione sociale richieggono un tal qual decoro esterno. Al quale chi rinunziasse affatto, cadrebbe nell' estremo opposto: darebbe cioè nel cinico e nello spilorcio; il cui tipo è così ben raffigurato in quel bellissimo capitolo del Berni: *Udite, Fracastoro*, ecc.

96. La *temperanza* è « l' abito di regolare gli umani affetti in guisa, che non oltrepassino i confini del giusto e dell' onesto, e non degenerino in passioni ». Se si considera la temperanza come regolatrice delle affezioni animali (V. *Antropol*, n. 21), ella si converte nelle virtù dell' *astinenza*, della *sobrietà*, della *castità* e della *pudicizia*. Se poi si riguarda come moderatrice delle affezioni razionali (V. *Antropol.*, n. 115), si trasforma nelle virtù della *mansuetudine*, della *clemenza* e dell' *umiltà*. Finalmente la temperanza, in quanto regola gli atti esteriori, produce la *modestia*, la *decenza*, l' *urbanità*, l' *affabilità*, la *parsimonia* e simili. Da tutte poi queste virtù armonicamente insiem contemperate, nasce al subietto umano quella grazia e quella bellezza spirituale, che chiaman *decoro*.

A queste virtù si oppongon gli abiti viziosi della *golosità*, della *voluttà*, dell' *incontinenza*, non che della *vanità* e dell' *orgoglio*. E da questi ultimi facilmente si ingenera la turpe e vilissima passione dell' *invidia*; della

quale ecco la viva pittura che fa Ovidio nel secondo delle *Metamorfosi:*

Pallor in ore sedet; macies in corpore toto;
Nusquam recta acies; livent rubigine dentes;
Pectora felle virent; lingua est suffusa veneno;
Risus abest, nisi quem visi movere dolores;
Nec fruitur somno, vigilantibus excita curis;
Sed videt ingratos, intabescitque videndo
Successus hominum: carpitque et carpitur una;
Suppliciumque suum est.

97. La *fortezza* è « l'abito di superare gli ostacoli che si frappongono nella pratica del bene morale ». Varii sono gli oggetti intorno a cui può esercitarsi la fortezza; di che varie speciali virtù in cui essa si converte. Se il suo oggetto è un pericolo reale, chiamasi *intrepidità;* se il dolore, dicesi *pazienza;* se il lavoro e la fatica, *operosità*, — la quale inchiude la *fiducia*, che è il primo movente delle azioni difficili, il *coraggio*, che ci determina a intraprenderle, la *longanimità* e la *perseveranza*, che ci fa persistere in esse e le sostiene sino alla fine; se finalmente ha per oggetto l'ingiustizia o torti ricevuti, dicesi *clemenza*. I tratti però più generosi ed eroici della fortezza sono la *magnanimità*, e la *munificenza;* quella si spiega precipuamente nel disprezzo degli onori, e nell'affrontar qualunque pericolo per compiere grandi imprese, degne di eterna memoria; questa, nel sacrifizio degli averi e delle ricchezze per nobili fini: come sarebbe a sostegno e decoro della religione, in pro della patria, a sollievo dei bisognosi.

I vizii opposti alla fortezza sono la *vigliaccheria*, la *pusillanimità*, l'*impazienza*, l'*accidia*, l'*effeminatezza*, la *leggerezza*; come pure l'*audacia*, la *pertinacia*, l'*inconsideratezza*, il *furore*.

98. La giustizia suolsi definire « il costante proposito della volontà di dare a ciascheduno il fatto suo ».

Ed è di due maniere massimamente: *distributiva*, e *commutativa*. Quella obbliga la società verso i privati, ed è relativa alle pene ed alle ricompense che ai medesimi sono dovute; questa obbliga i privati fra loro, regolandone le vicendevoli relazioni.

Dalla data definizione chiaro apparisce, come la giustizia si distingua dalle altre virtù, avendo essa per fine speciale il rispetto e l'amore degli esseri intelligenti: laddove la prudenza si dirige in particolar modo al perfezionamento della ragione; e il fine proprio della temperanza e della fortezza si è di regolare gli umani appetiti. — Il vizio opposto a questa virtù è l'*ingiustizia*, ossia la violazione de' diritti altrui.

Fra le virtù poi che comprende la giustizia, noteremo la *veracità*, e la *fedeltà* nel mantener le promesse; alle quali si oppongono la *menzogna* e la *perfidia*.

99. Aristotele ed i peripatetici, seguendo in ciò per avventura la dottrina di Pitagora, che tutto riduceva al numero ed alla proporzione, allo scopo di determinare il carattere generale della virtù, dissero ch' ella consiste nella mediocrità, vale a dire in un certo mezzo fra due estremi, de' quali l'uno pecca per eccesso, e l'altro per difetto. Al che allude quel verso d'Orazio:

Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum
(Lib. I. *Epist.* 18).

Or non è dubbio, che, rispetto a molte virtù, gli è veramente così; come può vedersi nei brevi cenni che ne abbiam fatto poc' anzi. Così la fortezza, p. es., si può dir che tiene la via di mezzo tra la pusillanimità e l'audacia; la liberalità, tra la prodigalità e l'avarizia; la prudenza, fra la stoltezza e l'astuzia; la verecondia, tra l'impudenza e la stupidità; e così di altre molte. Ondechè questa dottrina può servir di guida nella condotta della vita, e la si troverà per lo più vera e giusta. Ad essa d'altra parte par che suffraghi l'opinione

volgare. « La via di mezzo è la più sicura », gli è un detto trito e comune; che è appunto il *medius tutissimus ibis* presso i Romani, ed il notissimo di Orazio: *Est modus in rebus.* Nè, infatti, Cornelio Tacito credè di poter fare di Agrippa un più bell'elogio, che col dire di lui: *Tenuit, quod difficillimum est, in sapientia modum.*

100. Questa regola però non è senza eccezione; ed Aristotele stesso è costretto a convenirne. Così, p. es., non può dirsi che la giustizia stia nella mediocrità; perocchè, se altri vuol dare più che non dee, sarà per avventura un prodigo, peccherà contro alla prudenza, ma non lascierà per ciò d'esser giusto. Così medesimamente, nell'amore di Dio, non si potrà mai peccare per eccesso.

Checchè però sia di questo, ed, o parteggiar si voglia per Aristotele, o vero si tenga cogli stoici la contraria sentenza, ciò che veramente e senza alcun contrasto importa all'uomo, si è d'esser *virtuoso.* Il che non può altrimenti conseguire, che coll'esatto ed abituale adempimento de'suoi doveri: de'quali pertanto ci farem tosto a discorrere.

PARTE SECONDA

ETICA SPECIALE, O SIA DEI DOVERI.

101. Trovato il supremo principio morale, ossia la formola generale del dovere, egli è d'uopo farne l'applicazione, deducendo da essa le formole morali generiche e specifiche, e per ciò stesso i doveri che a quelle formole corrispondono.

La divisione di queste formole morali può esser varia, secondo il vario punto di vista da cui si traggono. Noi però ci limiteremo a quelle che si desumono dalla considerazione degli enti e delle relazioni che costituiscono l'oggetto di esse formole imperative. E così adope-

rando, non ci allontaneremo dall' uso ordinariamente seguito dai moralisti, di ridurre i doveri dell' uomo a tre specie.

102. La formola generale dell' obbligazione o legislazione morale fu per noi enunciata così: « Riconosci praticamente l' essere nell' ordine suo intrinseco » (n. 25); il che viene a dire: « Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di entità da te direttamente in esso concepito ».

Ciò posto, noi osserviamo, che fra gli enti ve n' ha uno assoluto, che in sè racchiude la pienezza dell' essere, e che è Dio (n. 23). Tutti gli altri enti comparati a lui, non hanno che un' entità relativa, e però egli è il fine di tutti. Quindi nulla si può preferire all' Essere assoluto; la stima pratica di lui debb' essere pure assoluta; tutti gli altri enti, e le stime che di loro si fanno, debbono a quel supremo ordinarsi e riferirsi.

103. Ma tutti gli altri esseri, distinti dall' assoluto, partonsi in due classi: in intelligenti cioè, e in non intelligenti. I primi hanno per fine, secondo la natura dell' intelligenza, l' unione coll' ente assoluto; gli altri privi d' intelligenza, non possono aver questo fine, e perciò sono ordinati in servizio degli enti intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Può dunque affermarsi, che gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, perchè hanno l' essere assoluto per fine, e sotto questo aspetto si dee considerarli nella stima che si fa di essi; gli enti non intelligenti, all' opposto, non hanno altro valore, che quello di puri mezzi.

Di che segue, che se non v' avessero che enti privi d' intelligenza, non potrebbesi dar loro una stima morale, poichè non saprebbesi a che riferirli, e però la nostra stima non sarebbe suscettiva di morale bontà. Che se li riputassimo come fine, quando non sono che mezzi, la nostra stima sarebbe malvagia.

104. Dalle quali cose tutte vengono queste conseguenze: 1.° Che il fondamento della virtù morale è l' *Essere assoluto*, Dio, come quello a cui si riferisce ogni entità, e per conseguente ogni stima che si fa delle varie entità; 2.° che la stima pratica, perchè sia moralmente buona, richiede che il suo principio ed il suo fine sia un ente intelligente: che cioè non solo sia un ente intelligente il soggetto che la fa, ma sia pure un ente intelligente ciò che egli nella sua stima ha per oggetto.

Iddio e l' *uomo*, ecco adunque gli oggetti della morale; ecco gli esseri verso i quali debbono esercitarsi i nostri doveri: Iddio, come ente assoluto; l' uomo, come tendente all' assoluto.

105. Ma perciocchè io pure sono un uomo, e la natura umana vuol essere praticamente riconosciuta, ossia rispettata ed amata dovunque la si trovi, così io ho anche dei doveri verso me stesso. Dal che si vede, che i doveri verso di noi, non essendo già prodotti direttamente dall' *io*, come emanazioni di questo sentimento fondamentale o sostanziale, ma bensì dall' essere anche noi enti intelligenti ed *oggetto* alla contemplazione di nostra mente, non formano propriamente una classe di doveri a parte, ma appartengono alla categoria medesima, in cui trovansi i doveri verso gli altri uomini.

Solo è da avvertire, che, prescrivendo la morale, doversi volere il bene della natura umana ovunque si presenti, noi non possiam conoscere il bene di questa natura, le sue esigenze, ciò che ad essa giova o nuoce, piace o dispiace, se non da noi stessi; da noi cioè attingiamo l' idea dell' uomo che ci serve di regola a sapere qual bene dobbiam desiderargli e volergli. Dall' *io* dunque non emana la legge, ma ci viene tuttavia la cognizione dell' uomo e de' suoi bisogni: giacchè nulla sapremmo della natura umana e de' bisogni altrui, se

non avessimo avuto la percezione di noi medesimi, l'esperienza di ciò che in noi accade. Ondechè i doveri verso di noi, anzichè doveri speciali e distinti, voglionsi dire piuttosto la regola e la norma dei doveri che abbiamo verso i nostri simili; al che appunto accenna il divino precetto della cristiana carità: « Amerai il tuo prossimo come te stesso »; dove non due, ma un solo è il precetto che riguarda le creature intelligenti.

106. Dopo queste dichiarazioni, niente impedisce, che in tre distinte classi noi dividiamo i nostri doveri, (n. 101), cioè: verso *Dio*, verso di *noi*, e verso gli *altri*. La morale speciale adunque od applicata, di cui ora dobbiamo occuparci, è o *religiosa*, o *individuale*, o *sociale*.

SEZIONE PRIMA.

MORALE RELIGIOSA, O SIA DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO DIO.

107. La suprema legge morale, prescrivendo il riconoscimento pratico dell'ente nell'ordine suo intrinseco, applicata a Dio si esprime così: « Riconosci praticamente Iddio per quel che è, ossia qual Ente assoluto per se stesso », cioè come ultimo fine dello stesso riconoscimento, senza riferirlo ad altro ente qualunque. La quale si può anche tradurre in queste semplicissime parole, che sin da fanciulli ne venivano insegnate nel catechismo: « Conoscere e amare Iddio sopra ogni cosa, e servirlo »; nel che appunto consiste la virtù della Religione.

La Religione adunque, ossia i doveri dell'uomo verso Dio si riducono a due, al dovere cioè di *conoscerlo*, e a quello di *prestargli culto*. Col nome poi di *culto* s'intende « l'insieme di tutti quegli atti, sia dell'anima

che del corpo, co' quali attestiamo l' infinita eccellenza di Dio, e ci mostriamo a lui ossequenti »; ondechè il culto divino dividesi in *interno* ed *esterno.*

CAPO I.

DEL DOVERE DI CONOSCERE DIO.

108. Il primo dovere dell' uomo, rispetto a Dio, si è di credere fermamente alla sua esistenza; di formarsene un giusto concetto, degno della sua grandezza e maestà, e riconoscere in esso tutte le possibili perfezioni e in un grado infinito, quali appunto convengono ad un Essere, il quale, esistendo da se medesimo, è affatto indipendente, nè può ricever limitazione da checchessia. *Deos colit qui novit,* dice Seneca nella Epist. 95; e poco appresso: *Primus est deorum cultus, deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est; scire, illos esse qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt;* il che torna a dire, che non si può veracemente onorare Dio, se non rendendo omaggio a tutte le sue perfezioni.

109. Or chiunque sia capace di riflessione dee sentire di quanta importanza sia questo: perocchè, ove fossero erronee le nostre idee intorno alla natura di Dio, erronea pur anche sarebbe la stima che ne faremmo, erroneo il concetto de' nostri doveri verso di lui, e tutta quanta la nostra natura morale troverebbesi pervertita.

Egli è adunque dovere d' ogni uomo, di procacciarsi la più chiara cognizione gli sia possibile circa l' esistenza e gli attributi di Dio. L' indifferenza sopra un punto, il più importante, senza dubbio, dell' umana conoscenza, sarebbe inescusabile; e per ciò stesso oltremodo colpevole l' ignoranza che indi risulterebbe: tanto

più in noi, i quali, col duplice mezzo della ragione e della rivelazione, possiam facilmente conoscere Iddio, e ciò ch'ei ne comanda di credere rispetto a se stesso (V. *Metafis.*, n. 83).

CAPO II.

DEL CULTO INTERNO.

110. *Culto interno* « è il complesso di quegli atti, con cui l'uomo, nell'intimo e segreto della sua anima, rende onore ed omaggio alla Divinità ». Questi atti sono massimamente:

1.° *Ammirazione* e *rispetto*. L'Ente supremo e sapientissimo, che è Dio, incomprensibile al nostro intendimento, la cui potenza è illimitata, ed infinita la gloria, dee fuor di dubbio eccitare in noi i sentimenti della più viva ammirazione, e del più profondo rispetto: sentimenti, che, uniti a quello della nostra nullità e miseria, costituiscono l'elemento principale di quell'interna venerazione o culto che a Dio è dovuto, e che non ci è lecito di prestare a nessun altro.

2.° *Amore*. Da Dio noi abbiam l'esistenza; egli ci fu largo di beni innumerevoli, nè cessa di darci ad ogn'istante novelle prove di sua bontà. Or se la natura ne spinge ad amar coloro che ci han fatto del bene, da quali sentimenti di amore non dobbiamo noi esser compresi verso chi ci ha colmi di tali e tanti benefizii, che immensamente sorpassano tutto che da altri qualunque ci può esser largito? Un altro motivo poi di amare Dio l'abbiamo in ciò, ch'egli è il vero e sommo nostro bene, e nel cui solo possesso trovar possiamo quella stabile felicità di cui siamo così famelici, e alla quale aspiriam di continuo. Ei solo infatti, siccome Ente perfettissimo, può riempiere la sterminata capacità del no-

stro cuore, ed appagarne le brame (V. *Metafis.*, n. 43). Laddove tutti gli altri beni sono ingannevoli e fallaci; o se pur hanno qualche realità, son fragili, caduchi ed imperfetti; e, intantochè non riescono mai a colmare i nostri desiderii, ci lascian sempre nella inquietudine e nel timore di perderli. — Col dovere poi di amare Iddio va strettamente connesso quello di *imitarlo.* L'eccellenza infatti e perfezione dell'uomo consistendo essenzialmente nel rendersi degno dell'approvazione di Dio, non può ciò conseguire altrimenti, che coll'imitare, per quanto il consente l'umana debolezza, le morali sue perfezioni. *Satis illos* (Deos) *coluit*, dice Seneca, *qui imitatus est* (Epist. XCV). Quindi nella imitazione di Dio ponevano i platonici il supremo principio morale. Nè dee per avventura sembrarci orgogliosa temerità la imitazione di Dio. Non ci ha egli creati a sua imagine e somiglianza? Non ci fa egli Gesù Cristo un espresso comando d'esser perfetti, com'è perfetto il nostro padre celeste?

3.° *Timore.* Iddio è santo, giusto, onnipotente: non può adunque non aborrire il peccato e condannarlo, nè gli mancano i mezzi di punirlo severamente. Iddio inoltre è presente per ogni dove: egli penetra il fondo de' nostri cuori, ne vede i più segreti ripostigli, e niente può sottrarsi al suo sguardo. Noi dobbiam dunque temerlo, ed esser cauti e circospetti, onde nulla commetter mai che possa spiacergli. Questo timore però non vuol essere un timor servile, ingenerato cioè dalla sola imagine del castigo cui si trae dietro il peccato; ma sì piuttosto un timor rispettoso, qual è quello di un docile e bennato figliuolo, il quale amando teneramente il suo padre, teme di offenderlo e d'incontrarne lo sdegno.

4.° *Fede.* Iddio è sapientissimo, e infinitamente buono e verace; non può cioè nè ingannarsi, nè ingannare al-

trui. Il perchè noi dobbiam credere fermamente le verità non solo che ci è dato di scuoprire col natural lume della ragione, ma tutte quelle altre ancora ch' egli si degna di rilevarci con altri mezzi, benchè per avventura superiori alla nostra intelligenza. Nè la difficoltà di comprendere quest' ultime ci può essere un motivo di niegarle. L' Essere supremo, il quale abita, al dir delle S. Scritture, una luce inaccessibile, può senza dubbio rivelarci cose, le quali soverchiano d' assai il debole e limitato nostro intendimento, senza per ciò contraddire in verun modo al lume razionale (V. *Antropol.*, n. 75). Egli è adunque dover nostro di sottometter la ragione in ossequio della fede, ogniqualvolta ci consti avere Iddio veramente parlato.

5.° *Preghiera.* L' intimo sentimento che abbiam di nostra debolezza persuadendoci abbastanza, come noi non possiamo di per noi stessi mantenerci a Dio fedeli, ed osservarne con esattezza i comandi, ci fa un dover rigoroso di ricorrere a lui colla preghiera, per dimandargli ciò che ne abbisogna, a fin di compiere la nostra destinazione. Or la preghiera, intantochè ne ricorda la nostra dipendenza dall' Essere supremo, debb' essere animata da piena fiducia nella sua bontà: fiducia tanto più fondata, in quanto che i beni che già ne abbiam ricevuto, ci sono un sicuro pegno di quegli altri ch' ei non cesserà di compartirci. Ma non si speri d' essere esauditi, se a lui non ricorriamo con umiltà di spirito, e con cuor mondo e sincero; diversamente operando, anzichè conciliarci la sua misericordia, non faremo, in certa guisa, che offenderlo ed irritarlo. Anche gli stessi gentili, malgrado la corrotta lor religione, erano persuasi, che quelli soltanto, i quali trovavansi in istato di piacere agli dèi, ne erano esauditi; e i lor filosofi insegnavano, che, a voler che gli dèi prestino orecchio alle nostre preghiere, fa d' uopo renderceli benevoli e

propizii con una vita onesta e virtuosa. *Vis deos propitiare? bonus esto* (Seneca; *Epist.* xcv). Tutti i beni, sia dell' anima che del corpo, possono essere oggetto delle nostre preghiere; questi beni però essendo sottordinati gli uni agli altri, ragion vuole che si ponga differenza nel modo di chiederli. I beni spirituali, come sarebbero la cognizione di Dio, il suo amore e le altre virtù, vogliono esser dimandati assolutamente e senza restrizione di sorta:

Fortem posce animum, mortis terrore carentem,
Qui spatium vitae extremum inter munera ponat
Naturae, qui ferre queat quoscumque labores;
Nesciat irasci, cupiat nihil, et potiores
Herculis aerumnas credat saevosque labores
Et Venere, et coenis, et pluma Sardanapali (Juv. *Sat.* x).

Laddove i beni temporali hannosi a chiedere colla condizione che Iddio ne li giudichi a noi utili e vantaggiosi: condizione sempre necessaria; non sapendo noi, se questi beni, puramente esteriori, non ci riuscirebbero per avventura di danno anzichè di profitto. Sia poi in ogni caso ragionevole e discreta la nostra preghiera; nè mai suggerita da ambiziose brame, da avarizia, o da altra bassa passione:

. . . Non tu prece poscis emaci
Quae nisi seductis valeas committere divis,

come già avvertiva lo stesso Persio nella Satira 2ª. E Seneca: *Sic vive cum hominibus, tamquam Deus videat; sic loquere cum Deo, tamquam homines audiant.* La preghiera, per ultimo, vuol essere perseverante, umile e rassegnata; sì che tosto dal pregar non si cessi, ove sia differita la implorata grazia, oppur si trascorra a mormorazioni e lamenti, quand' essa ci sia negata; non dimenticando, che Iddio sa meglio di noi quel che ci conviene e può tornar profittevole, e che la divina Provvidenza, qual amorosa madre, sempre sollecita e vigilante,

O nega sol perchè a pregar ne invita,
O negar finge e nel negar concede (*Filicaia*).

6.° *Rendimento di grazie.* I beni che abbiam ricevuti da Dio, l'esistenza, le facoltà onde ci ha fornito, gli alimenti che ci nutrono, le piogge che rendon fertili le nostre campagne, tutti i benefizii, in una parola, sia generali che particolari, che Iddio ne accorda, dovendo eccitare la nostra gratitudine, ci obbligano, intantochè l'imploriam ne' nostri bisogni, a cordialmente ringraziarlo dei favori che di continuo riceviamo da lui. Questi sinceri ringraziamenti sono il più perfetto omaggio che l'uom possa rendere al supremo dominio che ha Iddio sopra di lui, e alla sua bontà, dalla quale dee riconoscere tutto quanto egli è e possiede.

7.° *Speranza e rassegnazione.* Iddio, Essere infinitamente buono, non ha potuto, nel produr creature intelligenti, proporsi altro fine, rispetto ad esse, che di renderle felici; sapientissimo, conosce appieno i mezzi, che posson meglio contribuire allà loro felicità; onnipotente, non può incontrare verun ostacolo al bene che ei vuol compartire alle medesime. Tutto adunque ne invita a porre in lui la nostra speranza, e ad abbandonarci con piena fiducia alla sua direzione:

Permittes ipsis expendere numinibus, quid
Conveniat nobis rebusque sit utile nostris.
Nam pro iucundis aptissima quaeque dabut Dî.
Carior est illis homo, quam sibi — (Iuv. *ut sup.*).

Queste medesime considerazioni poi ne spingono a sottometterci in tutti gli avvenimenti della vita all'ordine della sua provvidenza. Certi come siamo, ch'egli governa il mondo; che niente vi accade senza il suo volere; che la sua onnipotenza fa concorrere a profitto e vantaggio delle sue creature ciò che, secondo il debole nostro giudizio, più sembra loro contrario, e ch'ei sa trarre il bene dal male stesso, — noi dobbiam soppor-

tare con pazienza, sommessione a' suoi ordini e rassegnazione alla sua volontà, i mali che ci accadono, senza irritarci e indispettirci contro ai medesimi. *Optimum est*, dice Seneca, *pati quod emendare non possis; et Deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari* (Epist. CVII). Ella è, d'altra parte, una vera stoltizia il volere, come il Capaneo della favola, ostinatamente resistere alle cose che mutar non possiamo; con chè altro non si fa, che accrescere e render più viva la nostra disgrazia. *Si libenter crucem portas*, così coll'ammirabile sua semplicità l'autore dell'Imitazione di Cristo, *portabit te et ducet ad desideratum finem*. . . . . *Si invite portas, onus tibi facis, et te ipsum magis gravas, et tamen oportet ut sustineas* (lib. II, c. 12). Con una piena e ferma fiducia nella provvidenza divina, ci non vuol esser difficile il mettere in pratica ciò che in quell'aureo suo *Manuale* ne insegna lo stoico Epitteto: « Non dimandare, egli dice, che gli avvenimenti si regolino a seconda de' tuoi desiderii; ma conforma i tuoi desiderii agli avvenimenti. . . . Checchè ti avvenga, non di' mai: ho perduto questo, ma di' piuttosto: l'ho restituito. Ti è morto il figlio? l'hai restituito; la tua moglie è morta? l'hai restituita; ti fu tolto il tuo campo? e non è anche questa una restituzione che hai fatto? Ma gli è un tristo che m'ha usato cotale soperchieria. Eh! che t'importa, per mezzo di chi tel ridimandi quei che te l'ha dato?. . . . Se tu vuoi che i tuoi figli, la tua moglie, i tuoi amici vivano eternamente, sei uno stolto; perocchè gli è un volere che da te dipendano le cose, che non ne dipendono altrimenti, e che ciò che è d'altrui sia tuo. . . . Vuoi tu che i tuoi desiderii sortano mai sempre il loro effetto? fa di non desiderare mai se non ciò che dipende da te ». Gli è in questa sommessione al volere di Dio che massimamente consiste la vera grandezza d'animo, come dagli stessi filosofi pagani venne rico-

nosciuto. *Hic est magnus animus*, così Seneca, *qui se Deo tradidit: at contra ille pusillus et degener, qui obluctatur* (Epist. CVII).

8.° *Riferimento delle nostre azioni a Dio.* L'ordine vuole che le cose ritornino alla sorgente, e siano ricondotte al loro principio. Il perchè essendo Iddio l' Ente supremo e l' origine di tutte cose, a lui tutto dee riportarsi, e tendere alla sua gloria. A Dio pertanto voglion esser riferite tutte le nostre azioni, come ad ultimo nostro fine. « Non è uomo alcuno di senno, dice Platone nel *Timeo*, il quale nell' incominciare un' opera qualunque, o grande o piccola, non invochi Dio ». E Plinio, nel suo panegirico a Traiano imperatore: *Bene atque sapienter maiores instituerunt, ut rerum agendarum, ita dicendi initium a precationibus capere; quod nihil rite, nihilque providenter homines, sine deorum immortalium ope, consilio, honore auspicarentur.* Che se, attesa l'umana debolezza, non è guari possibile di tutte riferire le nostre azioni a Dio con intenzione espressa ed attuale, egli è necessario che ciò almeno si faccia virtualmente; e che intanto, spesso rivolgendo la mente a Dio, rinnoviam frequentemente quella nostra intenzione.

CAPO III.

DEL CULTO ESTERNO.

111. Per *culto esterno* intendiam « l' espressione esteriore, in atti od in parole, de' sentimenti religiosi ».

Vero è che il culto esteriore, senza l'interno, non è che finzione e ipocrisia; e che Iddio preferisce d' assai un animo schietto, un cuor mondo e sincero a solenni e pompose manifestazioni esterne. È verissimo ciò che, nel suo panegirico, osserva Plinio intorno agli dèi . . . *non tam accuratis adorantium precibus, quam innocen-*

tia et sanctitate lætari; gratioremque existimari qui delubris eorum puram castamque mentem, quam qui meditatum carmen intulerit. Trovo che stupendamente disse Persio nella *Sat.* 2.ª

Quin damus id superis, de magna quod dare lance
Non possit magni Messalae lippa propago?
Compositum ius fasque animi, sanctosque recessus
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto.

Ma non per questo è superfluo e da condannarsi il culto esterno. Da Dio infatti avendo noi e spirito e corpo, doverosa cosa è onorarlo con tutto noi, e riconoscerlo, eziandio con esterne dimostrazioni, per sovrano autore e padrone del nostro essere, e di quanto abbiamo.

112. Erra dunque a partito chi dice il culto corporeo indegno di Dio, ovvero inutile, per la ragione che questi non abbisogna di alcun atto esteriore, per penetrare gl'intimi nostri affetti, per conoscere i nostri bisogni. Non è egli il corpo anch'esso opera di Dio, e parte integrante dell'umana persona? e per lo stretto vincolo che è tra l'anima ed il corpo, non debb'egli questo modificarsi a norma delle mutazioni che succedon nell'anima?

Di che consegue altresì, essere il culto esterno al tutto naturale. Di fatto, allorchè i buoni sentimenti sono forti ed intensi, come debbon essere i sentimenti religiosi, tendono a manifestarsi all'esterno; e là dove cotale manifestazione non ha luogo, egli è a temere che questi sentimenti siano deboli od anche nulli. Se un uomo è riconoscente verso il suo benefattore, gliel dice; ma s'ei non fa ringraziamento di sorta, se non dà veruno segno esteriore di riconoscenza, lo si potrà accusare d'ingratitudine.

113. Oltre a ciò le diverse occupazioni a cui gli uomini sono astretti, sia pei bisogni della vita che pei doveri della società, lor rendon necessaria questa maniera

di culto. Intieramente abbandonati agli oggetti sensibili, la conoscenza delle perfezioni di Dio ben presto cancellerebbesi dalle loro menti; e il rispetto ch'ei debbono alla sovrana maestà non tarderebbe a soffrirne detrimento, se di quando in quando non vi fossero richiamati dall'esercizio di un culto pubblico e sociale. E un tal bisogno fu ben sentito in ogni tempo e da tutti i popoli della terra; i quali furon d'accordo nello stabilire certi giorni consecràti al culto degli dèi ed alle pratiche religiose: usanza, i cui buoni effetti sono incalcolabili. E per verità, egli è proprio della simpatia di avvalorare in noi tutti i buoni sentimenti. Quindi coll'associarci ai nostri simili per le pratiche di religione, non possiamo a meno di renderci viemaggiormente religiosi. A questo arrogi, che il culto pubblico, coll'insiem riunire un gran numero di persone di condizioni diverse, al comune scopo di pregare il Padre supremo di tutti, d'implorarne la misericordia e la protezione, debbe influire potentemente a mantenere in esse le virtù sociali ad un tempo e la pietà. Le ineguaglianze di stato e di fortuna che incontransi nella società rendon necessario un atto a tutti comune, che ricordi agli uomini com'essi abbian tutti la medesima origine; come la condizione di prova e di cimento sia la medesima per tutti; sian tutti soggetti agli stessi bisogni, alle stesse debolezze; tutti ugualmente sottordinati, come creature, al supremo Padrone dell'universo. Così, in queste religiose adunanze, i piccoli possono apprendere la rassegnazione; i grandi l'umiltà; tutti poi la carità, la dolcezza, l'indulgenza degli uni verso gli altri.

114. La convivenza degli uomini ha per effetto di perfezionare il lor carattere e al tempo stesso la loro intelligenza. Ed invero, una vita isolata genera per solito costumi selvaggi, l'egoismo, l'ignoranza; frequenti relazioni, per contro, fan conoscere agli uomini l'indo-

le e la condizione speciale dei loro simili. Per tal modo ci si assuefanno a prendervi interesse; acquistano cognizioni più estese; imparano a rettificare le loro opinioni, a deporre i lor pregiudizii; in breve, diventano più umani, più generosi, più intelligenti.

Ondechè ben si vede come, senza quel giorno di riposo fissato al finire d'ogni settimana, e quando venissero abolite quelle solenni adunanze consecrate al culto pubblico ed alle istruzioni religiose, i lavori a cui attende il comune del popolo, vale a dire della più numerosa frazione dell'umanità, riuscirebbero per poco insopportabili. La maggior parte di tali uomini se ne vivrebbero e morrebbero nella più crassa ignoranza; e quei che abitassero in luoghi remoti ed appartati, degenererebbero in una vera barbarie. Gli uomini son viziosi: ma ci v'ha motivo di credere che sarebbero assai più, senza questa instituzione, di cui non si saprebbe ammirare abbastanza l'umanità e la saviezza; e la quale, ove fosse osservata così strettamente com'è prescritto, contribuirebbe assaissimo ad accrescere la prosperità pubblica, non meno che le private virtù.

115. Ma una questione di somma importanza e grave assai si presenta: quale cioè sia il culto esterno da prestarsi a Dio? Diremo noi, che qualunque maniera di onorarlo sia pura ugualmente, e del pari a lui cara ed accetta? Gli è ciò un assurdo manifesto: tanto varrebbe il dire, che a Dio poco importa di ricevere o no dagli uomini onore ed omaggio. Or bene, è egli l'uomo di per sè solo capace di conoscere, qual culto riesca degno della divina Maestà? Onde trarrà egli siffatta conoscenza ben fondata e sicura? Come può egli penetrare i liberi voleri di Dio; per esser certo di fargli cosa gradita?

Oltre di che, il culto esteriore abbisogna d'una superiore autorità che lo regoli, acciocchè ne sia stabilita l'uniformità, assicurata la decenza. E di vero, permettasi

alla ragion di ciascheduno d'essere la sola regola del culto, e s'avrà una sorgente continua di divisioni, di dispute, di querele, di scompiglio. Qua le anime semplici e deboli degraderanno il culto colle loro minute pratiche; là i pretesi begli spiriti lo semplificheranno al punto di annientarlo; altrove sarà corrotto da animi depravati, a' quali l'omaggio reso alla Divinità servirà di pretesto alle più gravi offese verso la medesima, e l'atto più santo sarà occasione delle più sconce dissolutezze. E che la sia veramente così, ne viene ampiamente confermato dalla storia; la quale inoltre c'insegna, come non punto meglio si provvederebbe al culto, lasciando ai magistrati la cura di regolarlo.

116. Dalle quali cose tutte è ovvio il conchiudere, essere all'uom necessaria una speciale e positiva rivelazione di Dio, perch' egli possa saper di certo, con qual culto esterno e degno di lui abbia ad onorarlo.

Nè è quindi a far meraviglia, se la necessità della Rivelazione siasi pur anche fatta sentire ad alcuni fra gli stessi gentili. Socrate, infatti, in vista delle aberrazioni della ragione umana, sia rispetto ai costumi che al culto religioso, riconosce come gli uomini uscir non potranno mai de' lor traviamenti ed errori, se un essere benefico non discende dal cielo e non viene a illuminarli con una luce divina; come può vedersi nel dialogo di Platone, intitolato « Il secondo Alcibiade ».

117. Ora dal punto che è dimostrata la necessità della Rivelazione, ossia di una manifestazione sovranaturale fatta da Dio agli uomini di alcune verità, ne è per ciò stesso dimostrata eziandio l'esistenza: giacchè un Dio creatore e conservatore provvidentissimo non può in nulla mancare di ciò che alle sue creature è necessario. Iddio dunque ha parlato.

Ma dove troveremo noi puro ed intiero il deposito della divina rivelazione? Nella Religione cristiana; la

sola perciò che sia e possa veramente chiamarsi divina: perchè la sola vera, ossia la sola, come dimostrano i teologi, che ci presenti chiari ed infallibili caratteri di divinità.

CAPO IV.

DEI VIZII OPPOSTI ALLA RELIGIONE.

118. I vizii opposti alla religione, ossia ai nostri doveri verso Dio, sono l'ateismo, l'empietà, la superstizione ed il fanatismo.

Pecca dunque primieramente contro a questi doveri l'*ateo;* il quale o niega o mette in dubbio l'esistenza di Dio. Peccano medesimamente gl' idolatri, i quali non hanno di Dio quel giusto concetto che si addice all' Ente assoluto (V. *Metafis.*, n. 82); i quali attribuiscono ai loro dèi non solo i bisogni degli uomini, ma sì ancora i loro vizii e difetti. Così manca ugualmente chi, nel formarsi l'idea di Dio, s' imagina di poterlo colla sua intelligenza pienamente concepire e comprendere; chi lo crede capace di ciò che propriamente chiamasi dolore, collera, pentimento o compassione, o ch' egli possa desiderare o sperare alcuna cosa, avvegnachè tutte queste azioni e questi sentimenti suppongon di necessità dei limiti e qualche indigenza, e per ciò stesso imperfezione nell' essere a cui vengono attribuiti. Che se talvolta, parlando di Lui, adoperiam cotali espressioni, forza è confessare, che le sono molto improprie, e che da noi non si usano, se non per conformarci al comune linguaggio, e per far intendere agli uomini che Iddio fa qualche cosa di rassomigliante a ciò ch' essi osservano in se stessi, allorchè eseguiscono quelle date azioni, o provano que'tali sentimenti.

119. L'*empietà* consiste nel trascurar la coltura dei

sentimenti religiosi, o nel fomentar ree passioni che lor siano opposte, o finalmente nel renderci colpevoli con pensieri o parole, di cose atte di lor natura ad affievolir la nostra venerazione verso il Creatore; come sarebbe: il servirsi senza rispetto del suo nome nei nostri discorsi, il bestemmiare, l'imprendere a combatter sul serio, e con argomenti i principii religiosi, ovvero con parodie o buffonesche allusioni cercar di volgere in ridicolo il testo delle Sante Scritture; e più di tutto il falso giuramento, ossia spergiuro. Chiamasi *giuramento* l'appellare Iddio stesso a testimonio di una cosa. Di che vedesi che lo spergiuro è, senza dubbio, fra' più gravi delitti di che l'uom possa macchiarsi, anzi il più orribile, a detta degli stessi gentili: molti de' quali, per ciò medesimo, consigliavano di non giurare mai, onde non esporsi al pericolo di cadervi; e questo gli era appunto uno dei precetti di Pitagora. La nefandità dello spergiuro ben la dimostra Giovenale, ove dice:

. . . . . Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro;
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere caussas (*Sat.* VIII).

120. La *superstizione* e il *fanatismo* procedono dalla stessa causa; da false opinioni, dir voglio, rispetto alla divinità. Passa tuttavolta fra di esse questo divario, che la superstizione la trovi di preferenza nelle anime deboli e meticolose; il fanatismo, all'incontro, negli spiriti presuntuosi ed altieri. Ondechè la cura di esse non può riuscir completa, se quinci l'anima non riceve forza e vigore, e quindi non si piega all'umiltà ed alla modestia.

121. La superstizione veste diverse forme, secondo la diversità delle false idee che altri può farsi intorno agli esseri invisibili; e siccome innumerevoli sono le

varietà dell'errore, così ugualmente deggion esser quelle della superstizione. Il supporre, per es., che il mondo sia governato da uno o più esseri, i quali compiaccionsi nella vendetta e nella miseria delle nature subalterne, produce una spaventevol forma di superstizione, dominata intieramente dalla crudeltà e dal timore, che induce il povero idolatra, bramoso di placare quegli spiriti, alle più irragionevoli ed assurde mortificazioni, od anche alla immolazione di umane creature, sotto nome di sacrifizio. Così ancora, credere che Iddio governi il mondo, non secondo le norme eterne della ragione, ma variando capricciosamente ad ogni istante, e chiamando a parte del suo governo altri esseri, nè sempre i più degni e pregevoli, è la sorgente d'una superstiziosa credenza ai sogni, agli augurii, alle streghe, agli spettri, alle incantagioni e ad altre ridicolosaggini; le quali non potranno mai avere alcuna forza sur uno spirito animato da convinzioni profonde, e ben penetrato di questa verità, che Dio solo governa la natura intiera, e che niente può avvenire senza sua permissione.

Ma tutte enumerare le specie di superstizione sarebbe opera lunghissima: troppi esempii ce ne offre la storia dell'umanità. Intorno del che può vedersi Cicerone, *De natura deorum*; dove nota però la prima ed unica origine della parola *superstizione*, — il cui significato si è poscia più largamente esteso, e molto ben la distingue dalla religione. *Qui totos dies*, egli dice, *precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi* superstites *essent*, superstitiosi *sunt appellati: quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, religiosi dicti sunt.*

122. Tra le varie forme che può prendere il fanatismo, ve n'ha una assai nociva alla pietà, ed è quella presunzione che si creano certi uomini deboli, ârro-

ganti, egoisti, d'esser migliori degli altri e più favoriti dal cielo. Da questa esaltazione di spirito, detto anche *orgoglio religioso*, hanno origine molte passioni abbominevoli e perverse: la mancanza di carità, un disprezzo della virtù, uno spirito d'intolleranza e di persecuzione. Il solo vero religioso si è quegli che è umile, poco in se stesso confidente, bramoso di far del bene a' suoi simili, tollerante e disposto a giudicarli, il più che possa, favorevolmente.

Non sarà mai soverchia ogni nostra cura e vigilanza, per tenerci lontani dal vizio: noi nol potremo mai troppo severamente biasimare in noi stessi; ma l'orrore che il vizio ne inspira, non dee mai estendersi fino ai nostri simili (V. *Logica*, n. 346). Qual diritto abbiam noi di considerarne pur uno come riprovato agli occhi di Dio? Qualunque sia la loro perversità (nè noi siamo sempre intorno ad essa giudici competenti), è dover nostro di credere che Dio, da che li lascia in vita e accorda loro il tempo di pentirsi ed emendarsi, vuole ammetterli alla sua riconciliazione ed al suo amore. Per quello poi che a noi spetta, tenghiam per fermo, non avere più niente di vero e di reale quel grado di morale bontà che noi supponiamo aver raggiunto, non appena cominciamo a sentirne vanità ed orgoglio.

SEZIONE SECONDA

MORALE INDIVIDUALE, O SIA DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO SE STESSO.

123. L'amor di se stesso, profondamente scolpito nel cuor d'ogni uomo, il porta naturalmente a cercare il proprio benessere. Ma ei nol può trovare altrimenti, che lasciandosi condurre dalla ragione datagli da Dio, qual

suprema e sicura guida, per raggiungere il fine a cui è destinato.

Or la ragion naturale c'insegna che, essendo noi composti d'anima e di corpo, dobbiamo aver cura di amendue, cercar, vale a dire, il bene di quella e di questo. Ma, perciocchè l'anima è fatta per comandare, e il corpo per ubbidire: *animi imperio, corporis servitio magis utimur* (Sallust. *Bell. Catilin.*); ragion vuole ugualmente, che ai beni del corpo quelli preferiamo dell'anima, e a questa anzitutto noi volgiamo i nostri pensieri e le nostre cure.

CAPO I.

DOVERI RELATIVI ALL'ANIMA.

124. Il dover nostro generale relativamente all'anima si è di tenere in buono stato, di coltivare e perfezionare le nostre facoltà, le quali tutte nella *intelligenza* e *volontà* si compendiano: dirigendo la prima al sapere, l'altra alla virtù: quella però in ordine a questa.

125. È noto, come il Rousseau, in un suo *Discorso*, vada predicando la superiorità dello stato selvaggio; e si sforzi di provare, che la coltura delle arti e delle scienze non è più che una depravazione dell'umana natura. Ma gli è questo un insostenibile paradosso; e l'autore medesimo dichiara nelle sue *Confessioni*, che quel discorso è, fra tutte le sue opere, il più povero di ragionamento. Di fatto, diasi mano alla storia, e si confrontino i secoli di barbarie con le epoche di civiltà: nè sarem mossi a gran pezza a rimpiangere i primi. E d'altra parte, non si sa egli, come siano stati considerati mai sempre quai veri benefattori dell'umanità quelli, che han recato il vivere civile e la luce delle scienze presso i popoli selvaggi? E benchè niegar non si possa,

che le epoche di avanzata civiltà sian non di rado seguite da una depravazione estrema, un tal effetto però vuolsi attribuire all'effeminatezza, al lusso, alle viziose abitudini che vannosi a poco a poco introducendo nelle società fiorenti, non già ad una ben ordinata coltura intellettuale: chè la scienza per sè non fu mai nociva.

126. Quello adunque che massimamente importa, si è di fare acquisto d'una scienza soda e verace, che è il proprio ed unico alimento dell'intelligenza: tanto più che la verità o l'errore non se ne rimangono mai sterili nel nostro spirito, ma sviluppandosi diventano il principio di conseguenze gravissime per la pratica. La storia del sensismo ne è una prova evidente (V. *Antropolog.*, n. 135). I falsi giudizii infatti, siccome già ci occorse di osservare più volte, son l'origine di tutti gli umani traviamenti; e chiunque ama non allontanarsi dalla diritta via, dee procurare di giudicar bene delle cose. Per il che noi rimettiamo il lettore a quanto abbiam detto distesamente in proposito negli « Elementi di logica », n. 213-24.

127. Ma un altro dovere strettissimo non vuolsi qui ommettere che ha ognuno, di rendersi cioè un conto severo della propria vocazione, onde saper dare il necessario indirizzo alle sue facoltà per le funzioni della vita sociale; non essendo lecito a veruno d'essere un peso inutile sulla terra, gravoso e molesto a sè ed agli altri. Ciascheduno adunque dee consultar se medesimo, giudicare imparzialmente delle sue disposizioni, ben ponderare le proprie forze, e vedere di quanto sia capace il suo spirito; giacchè: *nihil decet, invita, ut aiunt, Minerva, id est, adversante et repugnante natura* (Cic. *De off.*) Diversamente, troppo spesso avverrà, che altri trovisi spinto dalla vanità ed ambizione de' suoi parenti, o dal proprio orgoglio, a intraprendere una carriera, alla quale non arreca forse altra disposizione che una

presontuosa inettitudine. Per tal modo si riesce ben sovente a paralizzare ottime e preziose facoltà: le quali meglio dirette, avrebber, senza dubbio, reso alla società utili servizii; laddove, applicate oltre alla sfera che lor conviene, vi sono un elemento di disordine.

128. Se non che, non basta coltivare comecchessia lo spirito, e far acquisto di cognizioni; ma in ordine a queste vuolsi seguire una certa regola: cominciando cioè dalla conoscenza delle cose che maggiormente rilevano al nostro fine, facendo, grado grado, passaggio alle altre, ed anche alle più remote, ove le nostre forze il consentano: giacchè hanno tutte il loro pregio e valore.

Dal che viene questa conseguenza, che quelle cognizioni principalmente e sopra tutte le altre c' importano, le quali si riferiscono ai più essenziali nostri doveri, religiosi e morali. Dopo di ciò, ognuno è tenuto di sapere quanto gli è d' uopo, nella posizione in cui trovasi collocato. Ai più umili artigiani, del pari che ai reggitori delle società, corre l' obbligo di apprender tutto che ha relazione con ciò che deggion fare, se voglion farlo bene. Come potrà egli un giureconsulto adempiere appuntino i suoi doveri, se ignora le leggi, o la maniera di applicarle; un medico, se non conosce la struttura del corpo umano, le malattie, i loro sintomi, e via discorrendo; un agricoltore, se non sa l' arte di coltivare, di migliorar le terre, gli armenti, ecc.? Ma, in fine, a qualunque soggetto applichiam l' animo, egli è mestieri far bene attenzione, perchè la sola verità entri nelle nostre menti; se vi entra l' errore, non ne uscirà che l' errore colle sue conseguenze; siccome già poc' anzi abbiamo avvertito (n. 126).

129. Alla coltura dell' intelligenza quella dee tener dietro della volontà; a questa anzi, come accennammo, la prima debb' essere ordinata. E consiste massimamente nel dare alla volontà tal forza ed energia, sì che do-

mini e padroneggi le potenze inferiori e tutti i movimenti dell'anima; e nello assuefarla a piegare all'impero della ragione. Una volontà forte, illuminata dalla ragione, costituisce il vero carattere; laddove, in balìa delle passioni, ella può strascinar l'uomo ai più enormi delitti. Il quale perciò dee star bene attento e vegliare sulle sue passioni e tenerle in freno. Guai, se riescono a metterlo sotto il loro giogo: ne diventano il più crudele e implacabile tiranno. Esse ne offuscano e pervertono il giudizio, ne corrompono la volontà, lo allontanano dalla virtù e il precipitano in ogni maniera di disordini; ne cangiano, per dir così, la natura, deprimendolo al dissotto de' più vili e spregevoli animali. *Impedit consilium voluptas, rationi inimica est, perstringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium* (Cic. *De senect.*).

130. Tre passioni massimamente o vizii deteriorano l'umana volontà, e sono: l'orgoglio, l'avarizia e la sensualità. Dall'orgoglio nascon l'invidia (n. 96), l'ambizione, la collera, la vendetta, ecc.; dall'avarizia hanno origine le ingiustizie, le frodi, gli spergiuri, la durezza di cuore e insensibilità pe' mali altrui.

Fa quindi mestieri opporre un argine salutare a passioni così feconde di funeste conseguenze. Al che giova sopra tutto il notissimo: *principiis obsta.* Le passioni, come gli errori e i pregiudizii, non è difficile il domarle in sul primo lor nascere; ma quando han preso possesso del nostro cuore, ne è assai dubbiosa e poco sperabile la vittoria:

Helleborum frustra, cum iam cutis aegra tumescit,
Poscentes videas, *venienti occurite morbo;*

dice Persio nella Sat. 3.ª

131. Per quello poi che spetta alla voluttà, ne son noti abbastanza i tristissimi effetti. Ognun sa, come l'abito de' materiali godimenti, facendosi schiave le più

nobili facoltà dell'uomo, il renda inetto ad ogni lavoro intellettuale, e incapace di qualunque azione forte e vigorosa. « Vuoi tu veramente sottomettere i Lidii, dicea Creso a Ciro, e non più esserne inquieto? Ordina loro di portar lunghe vesti con ricami; manda in mezzo ad essi de' cantori, de' suonatori d'arpa, delle cortigiane; accostumali al vino ed allo stravizzo: allora, invece d'uomini coraggiosi da combattere, non avrai più che femmine da governare ». La lunga tirannia de' sensi diminuisce a poco a poco nell'anima snervata del voluttuoso la forza di resistervi, e il rende infine impotente a scuotere la pesante catena che lo stringe. *Dum servitur libidini*, così S. Agostino, che parlava per esperienza, *facta est consuetudo: et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas* (Confess.). *Oh indignum facinus!* sclama Fedria presso Terenzio, *nunc ego . . . . me miserum sentio; Et taedet; et amore ardeo; et prudens, sciens, Vivus videnque pereo* (Eunuch.). Così succede che la forza della volontà pel bene resti pressochè spenta, e l'uom perda gran parte di quella morale libertà che dal bruto massimamente il distingue, e da padrone diventi schiavo; perocchè padrone non può dirsi veramente, se non colui che sa comandare a se stesso: *imperare sibi*, dice Seneca, *maximum imperium est.* (Epist. CXIII); non è libero fuorchè il solo sapiente. *Quid est enim libertas?* dimanda Cicerone; al che risponde: *Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est? qui legibus quidem non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse iudicat: qui nihil dicit, nihil facit; nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere; cuius omnia consilia, resque omnes quas gerit, ab ipso proficiscuntur, eodemque feruntur . . . Igitur omnes improbi servi* (Parad., V).

132. Or per vincere e debellare un così fiero nemico, il migliore, se non forse l'unico mezzo, si è la fuga: fa d'uopo cioè evitare con diligenza tutto che ne potrebbe trar ne' suoi lacci; e perciò interdirci la lettura di libri osceni, lo sguardo d'imagini indecenti, i divertimenti pericolosi, e sovratutto le cattive compagnie. Il fascino che queste fanno sopra di noi diviene così potente, per poco che gli si ceda, e finisce per assalire la fragil nostra natura da tanti lati ad un tempo, che è per poco impossibile di sfuggire alla sua influenza. Anche quando nissuna sconvenevolezza si osserva nell'esteriore nostro portamento, trova tuttavia la nostr'anima, nel contatto coi tristi, occasione di macchiarsi. Giacchè, in forza del principio d'imitazione, si finisce per pensare ed agire come quelli con cui viviamo, massimamente se sentiam per essi qualche affezione: e i tristi posseggono bene spesso di belle e piacevoli qualità, che ce li rendono amabili a segno d'esser pronti a scusare anche ciò che v'ha di più biasimevole nel loro carattere. A questo punto il timore di offenderli, o d'esser vôlti in ridicolo e di aver la taccia d'uomini singolari, i sofismi onde i malvagi cercan di difendere la loro condotta, per ultimo l'abitudine di vedere o d'intendere promosso il vizio e dileggiata la virtù, tutto cospira a scemare il nostro orrore per l'uno, il nostro rispetto per l'altra, e a strascinarci a massime licenziose, a colpevoli azioni. *Qui cum sapientibus graditur, sapiens est; amicus stultorum similis efficietur* (Prov.).

133. Ma niuno intanto troppo presuma di sè; niuno s'imagini di poter acquistare colle sole sue forze il pieno dominio di se stesso, e padroneggiare a suo talento le sue inclinazioni e tendenze. Perchè l'uom possa resistere alle sregolate sue passioni, perchè puro e mondo conservar si possa in mezzo alla corruzione del secolo, gli sono indispensabili affatto i soccorsi della religione:

l'esperienza quotidiana dimostra in modo evidente, come ogni altro mezzo riesca per sè solo inefficace.

134. La coltura e il retto uso dell'intelligenza e della volontà procaccia all'uomo buona fama ed estimazione nel pubblico: bene preziosissimo e che ogni altro, nell'ordine naturale, sopravanza, foss'anco la vita medesima. Ei non è dubbio, che la riputazione e la fama che accompagna la virtù, è assai da più che non quella che dall'ingegno e dalla scienza deriva; ma la è anche questa un bene di sommo pregio e valore, e la cui perdita per ciò non è mai che sentir si possa senza pena e rammarico. « In estremo grado di dolore, dice il Galileo, ci riduce colui, che dell'onore, della fama, della meritata gloria, bene non ereditato nè dalla sorte, nè dal caso, ma dai nostri studii, dalle nostre fatiche, dalle lunghe vigilie contribuitoci, con false imposture, con fraudolenti inganni, con temerarii usurpamenti ci spoglia ».

135. Vero è che la stima e la gloria, che altri s'è acquistato co' suoi meriti, non gli dà verun diritto di inorgoglire, di avere un alto concetto di sè, e di trattar gli altri con alterigia e disprezzo. Vero è parimente, che non vuolsi operare il bene, per averne plauso e lode dagli uomini. V'ha egli cosa più vana in sè, più mutabile, e spesso dagli uomini più mal distribuita, che la lode? Ma ciò nullameno gli è lecito non solo, ma ben anche un dovere il far caso di una buona riputazione; e chiunque non se ne cura, dà luogo a credere ch'egli ha poca stima della probità, e, per quanto è in lui, allontana gli altri dallo stimarla. Quindi ancora siam tenuti di gelosamente custodir la nostra fama, e di fortemente difenderla contro a chi per avventura si attentasse di denigrarla con maldicenze o calunnie, adoperando a tal uopo tutti i mezzi legittimi ed onesti.

Ove però, ciò malgrado, non ci riuscisse di ridurre

il calunniatore al silenzio, di fargli ritrattar le sue menzogne, o di cancellar l'impressione sinistra da esso lui lasciata nel pubblico, bisognerà in tal caso darsi pazienza, rassegnarsi al volere di Dio, che ci vuol per tal guisa travagliati ed afflitti, ed anzichè ricorrere comecchessia ad una privata, e sempre ignobile vendetta, consolarsi nella testimonianza favorevole della propria coscienza, e nel pensiero di Dio, a cui la nostra innocenza non è punto nascosta; e con animo sereno e tranquillo, dir col Boccaccio: « Là dove io onestamente viva, nè mi rimorda d'alcuna cosa la coscienza, parli chi vuole in contrario »; aspettando intanto che a Dio piaccia di far, tosto o tardi, la verità manifesta.

CAPO II.

DOVERI RELATIVI AL CORPO.

136. Essendo il corpo parte integrante ed essenziale dell'uomo, egli è evidente che si dee averne cura, tenendolo però sotto la dipendenza dell'anima (n, 123); attendere alla sua conservazione, ma esser pronti al tempo stesso a sacrificarlo, ove la virtù, il dovere, o l'onore (il vero onore m'intendo) lo esiga. Egli è pertanto dover nostro di provvedere al mantenimento della vita e di fornire ai bisogni del corpo, di conservarne i membri intatti, di non nuocere alla sua salute, di ricorrere agli opportuni rimedii per curarlo nelle malattie, e di conservarlo, per quanto sta in noi, sì fattamente vegeto e sano, ch'esser possa in istato di ubbidire all'anima, e di eseguire gli ordini che dalla medesima gli vengono imposti; non dimenticando, come, col vegliare alla conservazione del corpo, l'anima, in fin dei conti, si adopri e fatichi per se medesima: giacchè assai meglio ella esercita le sue funzioni e s'occupa con

miglior successo, allorchè il corpo è sano, che non quando è infermo e soffrente. « Fa d'uopo, dice il Rousseau, che il corpo, per ubbidire, sia vigoroso: un buon servitore vuol esser robusto. Io so che l'intemperanza eccita le passioni: a lungo andare estenua anche il corpo. Più che il corpo è debole, e più comanda; più che è forte, e più obbedisce. Tutte le passioni sensuali albergano in corpi effeminati: e tanto maggiore è l'irritazione che questi ne provano, quanto meno possono soddisfarle ».

137. Or contro a questo dovere si può peccare, e per eccesso e per difetto.

Pecca per eccesso quegli che prende soverchia cura del corpo: il che non può a meno di distoglierlo dalla attenzione che l'anima reclama per sè in modo particolare, e di trarlo insensibilmente a un viver molle ed effeminato. Gli è anche un eccesso quella sollecitudine continua della sanità e dei mezzi di conservarla da riuscir fastidiosi e pesanti a quelli che vivon con noi. Un'anima virile ama la semplicità, e sdegna le bagattelle e le inezie; nè meglio cerca di eccitare una inutile compassione con inopportuni lamenti, o con quella sciocca mania di precauzioni che vuol darsi l'aria di una singolare sagacità.

Pecca poi per difetto, chi, senza veruna necessità particolare, nè per utilità pubblica, intraprende temerariamente fatiche e lavori, i quali ne accelerano la vecchiaia o il termine della vita; ovvero abbandonasi all'indolenza ed all'ozio, od a violente passioni, alle sregolatezze, e all'intemperanza segnatamente: vizio brutale e tanto meno scusabile, in quanto che, per esser temperanti, non si richieggono in fine grandi sforzi; e più ancora, se si guardi alle ben note tristissime sue conseguenze. E per verità, gli uomini che han contratto quest'abito, perdono a buon diritto la stima de' lor con-

cittadini, rendendosi incapaci di compiere i lor doveri, ed esponendosi al pericolo di violar le leggi; giacchè, o sia che gl' istupidisca la crapula, o l' ubriachezza li renda furiosi, essi mostransi del pari insensibili alla dignità della lor natura, e alla voce del dovere e dell' onore. Quindi appunto i selvaggi e i popoli ancor lontani dal vivere civile sono schiavi di questi vizii; i quali passano per ischifosi e grossolani, a misura che le scienze e le arti si perfezionano, e con esse progredisce la civiltà, si migliorano e ingentiliscono i costumi.

138. Che se l' intemperanza, e l' abito della ubriachezza massimamente, è a qualunque età perniciosissimo, contratto in gioventù, è ben raro che non finisca nell' estrema dissolutezza o in una morte prematura, o forse anco nell' una e nell' altra ad un tempo. I già invecchiati nel disordine posson benissimo usare bastevol prudenza e riservatezza, da sospendere, almen per qualche tempo, i tristi effetti de' loro vizii; ma quando il fuoco naturale della giovinezza è acceso da un' intemperanza abituale, quando l' imprudenza di questa età è portata sino al dèlirio, ogni principio di onore e di moderazione può restarne spento, e l' uomo diventare inutile e odioso a' suoi simili, ed increscevole a se stesso; affrettandosi in tal guisa la morte, od una precoce vecchiaia, piena di dolori, ed amareggiata da rimorsi e rimproveri continui.

Quelli per contro che han saputo conservarsi puri ne' lor costumi, temperanti e regolati nella loro condotta, cominciano per lo più, fin nella vita presente, a riceverne la ricompensa. Anche dopo una lunga carriera, la lor costituzione conservasi tuttavia sana e vigorosa: *viridisque senectus*, al dir del poeta. Il lor cuore è sempre giovane, vegeta la mente, l' animo lieto e sereno. *Est quiete*, così Cicerone, *et pure, et eleganter actæ ætatis placida et lenis senectus* (De senect.). E Seneca, nel-

l'Epist. 95, enumerati i molti mali, che dalla mollezza e intemperanza derivano. *Immunes erant ab istis malis*, soggiunge, *qui nondum se deliciis solverant, qui sibi imperabant, sibi ministrabant. Corpora opere ac vero labore durabant, aut curso defatigati, aut venatu, aut tellure versata. Excipiebat illos cibus, qui nisi esorientibus, placere non posset. . . . Simplex erat ex causa simplici valetudo; multos morbos multa fercula fecerunt.*

Art. 1. — *Del suicidio.*

139. Or che diremo noi dell'atto orribile, con cui altri attenta volontariamente alla propria vita; voglio dire, del *suicidio?*

Quando il suicidio è l'effetto d'una demenza per nulla imputabile all'agente, non è meglio un delitto che l'azione di chi nel delirio della febbre, gittasi dalla finestra. Ma s'egli è prodotto dalla intemperanza, dalla irreligione, dal giuoco, dall'aver fallito qualche intrapresa, o da altrettali motivi, gli è in tal caso, non temiam di affermarlo, fra tutti i misfatti, il più contrario alla natura e il più condannabile: avvegnachè gli è desso un atto di *ribellione* verso Dio, d'*ingratitudine* verso la società, di *crudeltà* verso se stesso.

140. E primieramente il suicida è ribelle verso Dio. Egli infatti mette sossopra l'ordine della divina Provvidenza, che ci ha creati per un fine da essolei stabilito ne' suoi decreti; mostrasi infedele a Dio, da cui la vita ci venne affidata come un deposito, e ne provoca la giustizia, abbandonando vigliaccamente il posto che gli fu assegnato; resiste alla divina volontà, come manifestamente appare dall'orror della morte, inerente alla umana natura: di che ogni dabben uomo credesi vincolato alla vita, in forza del divin volere, insino a che l'autor del suo essere ne disponga ei medesimo, secon-

do l' ordine di sua provvidenza. Cosiffatta obbligazione verso Dio venne riconosciuta dai gentili medesimi: e così nel libro *De repub.* ne parla Cicerone: *Quare et tibi Publi, et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis; nec iniusso eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamini.*

2.° Il suicida è ingrato verso la società. Perocchè, dopo essere stato dalla medesima allevato, cresciuto e protetto, le toglie un membro che può sempre esserle utile, e giovare a' suoi simili, in qualunque posizione si trovi. È egli nella sventura? ei debbe a questi l'esempio della pazienza. È colpevole? lor dee l' esempio del pentimento e del gastigo. È egli a torto perseguitato e sotto il peso d'ingiuste accuse? lor debbe ancora l' esempio della rassegnazione e del coraggio. Il suicida adunque, per quanto sta da lui, corrompe la società con un pessimo esempio, e viola il patto tacitamente formato colla medesima: patto che ci obbliga di servirla, in ricompensa dell' appoggio e della protezione che ne abbiamo.

3.° Finalmente è crudele verso se stesso. Giacchè togliendosi la vita, ei si priva d' ogni mezzo di tendere alla perfezione, e si colloca spontaneamente innanzi al suo giudice, in un terribile stato, rendendo impossibile, ove la morte sia subitanea, ogni pentimento, e per ciò stesso qualunque speranza di perdono.

141. Le quali prove tutte acquistano vie maggior forza dall' unanime accordo dei popoli nel considerare il suicidio come un atroce misfatto.

I pagani aveano nel loro Tartaro un luogo di supplizio riservato a quei miserabili che s' eran dato la morte. Così ne parla Virgilio nel 6.° dell' *Eneide:*

Proxima deinde tenent moesti loca qui sibi lethum
Insontes peperere manu, lucemque perosi

Proiecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre dolores!

Gli Ebrei niegavan la sepoltura ai corpi dei suicidi; i Greci li consegnavano nelle mani del carnefice; gli Armeni abbruciavan le case da essoloro abitate; e in certi luoghi, in tempi non lontani da noi, le leggi avean pronunziato contr'essi una pena infamante, alla quale la morte stessa non potea sottrarli: pena che riversavasi sulla loro famiglia.

142. Io mi so bene ciò che, a difesa del suicidio, da alcuni si osserva, ch'esso cioè gli è un' atto di fortezza e di coraggio, come ben lo provano gli esempii di Catone, di Bruto, di Cassio, di Marco Antonino, ed altri. Dal che conchiudono, che non è altrimenti una azione colpevole, ma generosa e degna di lode.

Al che rispondendo, concediam di buon grado che, a commettere una simile azione, un qualche grado di coraggio senza dubbio si richiede: trattasi di soffocare una delle inclinazioni più forti che abbia l'uomo; ora il vile, intantochè è incapace di sopportar la sventura, teme al tempo stesso e non osa finire i suoi giorni: — se ne ha un esempio in Nerone. Ma perchè coraggiosa, lascierà ella un' azione siffatta d'essere iniqua ed immorale?

143. Se non che, noi neghiamo che il suicidio, considerato nelle circostanze che lo determinano, sia un atto di vero coraggio: avvegnachè nell'avversità sopratutto sta la vera prova dell'uom coraggioso; or quegli che si dà la morte, nol fa che per togliersi ai mali, cui non ha forza di tollerare. *Fortium virorum est,* dice Q. Curzio, *magis mortem contemnere, quam odisse vitam. Saepe taedio laboris ad vilitatem sui compelluntur ignavi; virtus nihil inexpertum omittit* (Lib. v). E Marziale:

Rebus in adversis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Uscir di vita, allorchè questa non ha più per noi attrattiva nessuna; rinunziarvi, quand'essa è piena di amarezza e di dolori, è egli coraggio, o non piuttosto viltà e debolezza?

144. Per ciò che spetta a Catone e agli altri di sopra menzionati, non neghiamo che furon essi uomini coraggiosi; ma questo loro coraggio meno assai lo mostrarono in morte che non durante la vita; e ben maggiore sarebbe stato, se avessero avuto la forza di sopportare i disastri. « V'ha ben più di costanza, osserva il Montaigne, a consumar la catena che ne stringe, che non a romperla; e maggior prova di fermezza in Regolo che in Catone ».

Convien poi anche dire, a parte la questione del coraggio, che gli uomini celebri dell'antichità che si son dato la morte, han pagato il tributo ad un fatal pregiudizio, che non è che troppo ordinario nelle epoche di decadenza morale. Di fatto, guardisi ai più bei tempi della repubblica romana, e non vi si troverà un sol cittadino virtuoso, il quale credesse di potersi in tal guisa liberar dal peso de' suoi doveri, anche dopo le più crudeli disavventure. « Regolo, qui dimanda il Rousseau, ritornando a Cartagine, ha egli forse prevenuto colla sua morte i tormenti che lo aspettavano? Che non avrebbe dato Postumio, perchè gli fosse permesso un simil ripiego alle forche Caudine? Quale sforzo di coraggio non fu egli ammirato dal senato medesimo nel console Varrone, per aver saputo sopravvivere alla sua rotta! Perchè tanti generali lasciaronsi volontariamente consegnare al nemico, uomini a cui era l'ignominia così crudele, e ai quali costava sì poco il morire? Gli è che alla patria doveano il loro sangue, la loro vita e gli ultimi lor sospiri, e che di questo sacro dovere, nè la vergogna, nè i disastri potean ritrarli ».

145. « Ma io non ho più che fare quaggiù, dice il

miserabile che va seco stesso meditando il suicidio, io sono inutile al mondo ».

« Filosofo d'un giorno, gli grida il Rousseau, non sai tu che dar non potresti un passo sulla terra, senza trovarvi qualche dovere da adempiere; e che un uomo qualunque è utile all'umanità per ciò solo che esiste? Ascoltami, giovane insensato, tu mi sei caro; ho compassione de' tuoi errori. Se in fondo del cuore ti resta qualche sentimento di virtù, vieni ch'io t'insegni ad amare la vita. Ogni qual volta tu sarai tentato di uscirne, di' teco stesso: ch'io faccia ancora, prima di morire, una buona azione; va quindi a cercare qualche indigente da soccorrere, qualche infelice da confortare, qualche oppresso da difendere ..... Se questa considerazione è capace di rattenerti oggi, ti ratterrà ancor domani, posdomani, per tutta la vita: s'ella non ti rattiene, *muori;* tu non sei che un tristo ».

Art. 2. — *Del duello.*

146. Un altro atto contrario al dovere che ognuno ha della propria conservazione, si è il *duello:* « quel combattimento, cioè, che ha luogo fra due avversarii, di privata loro autorità, e con designazione del luogo, del tempo, e delle armi da adoperarsi ». Di che vedesi come il duello differisca dalla rissa e dalla guerra.

Quest'uso crudele, ignoto ai Greci ed ai Romani, venne introdotto nelle varie parti d'Europa, verso il sesto secolo, dai barbari del settentrione. Il duello fu anche adoperato per lungo tempo come un mezzo legittimo di scuoprire i colpevoli; ed era compreso fra le prove giuridiche, allor conosciute sotto il nome di *Giudizio di Dio.* In seguito non fu più usato che quale un mezzo di vendicare un'ingiuria e di ottenere, come suol dirsi, una riparazione di onore.

Qui però avvertasi, che noi parliam del duello privato, siccome appare dalla datane definizione; essendo evidente, che un combattimento singolare, intrapreso in nome dello Stato e nell' interesse della patria, può esser legittimo. Tale fu, ad es., quello di Davide contro a Golia e di Manlio contra un Gallo.

147. Ma, in quanto al duello privato, noi non temiam di affermare, essere un atto immorale ed illecito, sia che si consideri in se stesso, oppur nella causa che lo promuove.

E, primieramente, a nessuno è permesso di dare a sè, o ad un suo simile la morte, di sua privata autorità; a meno che non sia per propria ed urgente difesa, come vedremo in altro luogo. Ora ciò appunto fan coloro che si battono in duello, esponendosi al pericolo evidente d' essere uccisi, o di uccidere il loro avversario: il qual pericolo non è mai evitato, nè anche quando il combattimento non è a morte, ma i duellanti s' accordano di cessare, come dicono, al primo sangue. 2.° In quanto alle ragioni che soglionsi invocare in favore del duello, quali sono il bisogno di ottenere una riparazione di onore, di evitar l' infamia e la taccia di vile e simili, le son queste, lo diciam francamente, senza peso veruno. Gli uomini infatti più distinti per intelligenza e per senno, nè privi all' uopo di coraggio, disapprovano generalmente questa maniera di pugna. Non è poi vero onore espor la propria vita per un frivolo motivo, o per ubbidire ad un funesto pregiudizio, che priva bene spesso la società di soggetti, i quali potrebbero renderle segnalati servigi. L' offeso finalmente non è sempre il vincitore, ma può soccombere al par del suo avversario: nel qual caso, anzichè esser vendicato, è la vittima del suo offensore, e così all' oltraggio tien dietro un assassinio. Bel modo, in verità, di riparar l' onore! 3.° Nella civile società, il diritto di giudicare e di punire appar-

tiene ai legittimi magistrati; epperciò mira niente meno che a sconvolger l'ordine pubblico chiunque si costituisce giudice in propria causa, e vuol di sua mano vendicar le ingiurie ricevute, senza per nulla dipendere dalle leggi. Qual forma di stato sarebbe mai quella in cui le differenze, che possono insorgere fra' cittadini, si risolvessero colla spada e col sangue? I costumi non tarderebbero a degenerare in barbarie, la società in anarchia, l'umanità in ferocia, e succederebbe ciò che nell' Epist. 95 già lamentava Seneca: *Homo sacra res homini iam per lusum et iocum occiditur.*

148. Ma pongasi pure, ch' altri sia stato immeritamente offeso, e che l'offesa sia tale che dai tribunali ottener non ne possa piena soddisfazione; e che perciò? dovrà di propria mano vendicarla egli medesimo? E, o sia dessa per ignoranza, o per inavvertenza, od anche maliziosamente fatta, un generoso perdono (a parte eziandio l'espresso comando che ne fa Cristo) non mostra egli un animo più nobile assai ed elevato, che non una brutale vendetta? (V. n. 135). Non è egli maggior coraggio nel vincere il proprio risentimento, che nel rendersene schiavo? E così appunto adoperarono mai sempre gli uomini più insigni e rispettabili di tutti i tempi. « Cercate, dice ancora il Rousseau, se v' ha esempio d' una sola disfida nei tempi che la terra era coperta di eroi. Gli uomini più valorosi dell' antichità pensarono essi mai a vendicar le loro ingiurie con singolari combattimenti? Cesare propose egli forse il duello a Catone, o Pompeo a Cesare, per tanti affronti fattisi a vicenda? E il maggior capitano della Grecia fu egli disonorato per essersi lasciato minacciar del bastone? .... Se i più illuminati, i più valorosi, i più virtuosi popoli della terra non han punto conosciuto il duello, io dico che non è altrimenti un' istituzione dell' onore, ma piuttosto una moda spaventevole e barbara, degna della fe-

roce sua origine..... Io non niego che chiunque ha maggiore attaccamento alla vita che non al proprio dovere, non può essere veramente virtuoso; ma spiegatemi, voi che tanto vi piccate di ragione, qual sorta di merito trovar si possa nello incontrare intrepido la morte per commettere un delitto? E quand'anche fosse vero che, rifiutando di batterci, incontreremmo lo spregio altrui, quale spregio è maggiormente a temere, quello degli altri facendo bene, o il nostro proprio facendo male? Credetemi, quegli che stima veracemente se stesso, è poco sensibile all'ingiusto altrui disprezzo, e non altro paventa che di esserne degno; giacchè il bene e l'onesto non dipendono altrimenti dal giudizio degli uomini, ma sì dalla natura delle cose; ed anche dato che il mondo intiero approvasse l'azione di chi si batte in duello, non la sarebbe per questo meno vituperevole. Ma egli è falso, che chi se ne astiene per virtù, si faccia disprezzare. L'uom retto il quale non diede mai verun segno di viltà, ricuserà di bruttar la sua mano d'un omicidio, e non ne sarà che sempre più onorato ».

149. Ma checchè sia, ella è impresa inutile, dirà forse taluno, nè si riuscirà mai ad impedire il duello.

Potrà questo per avventura ammettersi, dopo che si sarà veduto un governo adoperarsi sul serio, e tuttavia senza successo, intorno alla sua abolizione. Ma niente di tutto ciò, ch'io mi sappia, fu ancor tentato. Può egli darsi più amara ironia che quella pretesa proibizione, colla quale il duello vuolsi proscritto dalle nostre leggi? E per fermo, fin che v'ha usanze stabilite e protette a sfregio della legge stessa; le quali accordano non solo impunità, ma onore eziandio al trasgressore, e puniscon l'ubbidienza coll'infamia, e la disistima, potrà ella mai la proscrizione del duello esser altro che un pio desiderio de' buoni? Si faccian buone leggi, o meglio, si ponga mano ad esse, e se ne esiga con fermez-

za ed imparzialità la osservanza; e si cesserà ben presto, oso affermarlo, un disonore, un vero scandalo della società.

150. Una importante osservazione qui si presenta.

I doveri che abbiamo verso di noi, come si è potuto vedere, dividonsi in due serie: gli uni, *negativi*, ci vietano tutto che può corrompere o indebolire la facoltà alla quale si riferiscono; gli altri *positivi*, ci prescrivono tutto ciò che è atto a perfezionare questa facoltà medesima. Quindi tutti i nostri doveri relativi a noi stessi, possono esser compresi sotto due formole generali; l'una negativa: « Non far nulla di ciò che ti può depravare ed allontanar dal tuo fine »; l'altra positiva: « Fa tutto ciò che dee perfezionarti e condurti al tuo fine, come creatura morale ». I primi diconsi anche doveri *perfetti*, siccome quelli che c'impongono una obbligazione stretta e rigorosa; gli altri chiamansi *imperfetti*, ossia di obbligazione larga.

Questa distinzione è giusta. Ma egli importa far notare che i doveri di rigore non bastano; e che, se sono di obbligazione stretta, sono anche bene spesso senza merito. Osservarli, altro non è che un astenersi dal male, gli è tutto al più un restare nell'ordine in cui ci troviam collocati; ma non è ancora un produrre personalmente il bene, non è un compiere la destinazione d'una creatura morale. Non bisogna, secondo che ne insegna il divin nostro maestro, nasconder sotterra il talento che ci venne affidato, ma farlo fruttificare e moltiplicarlo: conciossiachè un giorno ci verrà dimandato conto, non solo del male da noi commesso, ma di tutto il bene eziandio che sarebbe stato in poter nostro, ed abbiamo trascurato di fare.

SEZIONE TERZA.

MORALE SOCIALE, O SIA DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO I SUOI SIMILI.

151. I doveri dell' uomo verso i suoi simili nascono dalle diverse relazioni degli uomini fra loro; le quali dipendono dai diversi stati in cui questi si trovano.

Ora, o l'uom si considera in quello stato, dove la natura medesima l' ha posto, o vero in quegli altri stati speciali, in cui si è poscia collocato egli stesso. Quel primo dicesi *stato primigenio* o *di natura:* ed è a tutti gli uomini comune; gli altri chiamansi *stati avventizii.* Ma intorno a questo stato di natura non saranno superflue alcune dichiarazioni.

152. Se per *stato di natura* quello s'intende, in cui si concepiscono gli uomini in quanto non hanno insieme altra relazione morale, fuorchè quella che è fondata su quel semplice ed universal legame, il quale risulta dall'uguaglianza di loro natura, indipendentemente da qualunque convenzione e da qualsiasi atto umano, per cui alcuni trovinsi assoggettati ad altri, — un tale stato esiste in realtà. Ondechè coloro che diconsi vivere rispettivamente nello stato di natura, son quelli che non vanno soggetti all'impero l'uno dell'altro, nè dipendono da un padrone comune. Sotto questo punto di vista lo stato di natura è una vera *società naturale:* intendendosi in generale per *società* « l'unione di due o più uomini cospiranti volontariamente in un bene comune »; laddove dagli stati avventizi nascon le diverse *società artificiali;* come, per es., la società civile, di cui un dato individuo può far parte ed essere membro. Quindi, allorchè si parla di diritti o doveri *estra-sociali,* vuolsi intendere dei diritti e doveri che ha l' uomo fuori della

società civile, e considerato semplicemente come membro della società naturale.

153. Ma non così la intendono alcuni filosofi. I quali, per lo contrario, insegnano, che lo stato primitivo dell' uomo è lo stato selvaggio e d' isolamento, cui chiamano *stato di natura*, in opposizione allo *stato sociale;* che, second' essi, non è che una istituzione umana e affatto arbitraria. Sebbene, a dir vero, non siano poi fra loro d' accordo circa i motivi che han potuto, da tempo immemorabile, determinare l' intiero genere umano ad abbracciar lo stato di società, abbandonando quello di natura.

154. L' Hobbes, conformemente a' suoi principii già altrove accennati (n. 42), pretende, che l' uomo è naturalmente un animale solitario ed egoista ; e che lo stato di natura è uno stato di guerra perpetua, nella quale ciascun individuo non può fare assegnamento di sua sicurezza, che nella propria forza od astuzia.

Il quale assunto egli cerca di provare primieramente dicendo, che la natura ha dato a tutti un illimitato diritto su tutte cose e verso di tutti. Ed in vero, osserva egli, ognuno ha diritto di conservarsi; dunque ha diritto di adoperare tutti i mezzi a tal uopo necessarii. Ma i mezzi necessarii son quelli che ciascheduno reputa come tali in ciò che lo riguarda; dunque ha ognuno il diritto di fare, e di possedere tutto che giudicherà necessario alla sua conservazione: e conseguentemente la giustizia o l' ingiustizia d' un' azione dipendono unicamente dal giudizio di chi la fa. — La natura, egli aggiunge, ha dato a ciascuno di noi ugual diritto su tutte cose; ondechè in uno stato puramente naturale, è lecito ad ognuno di fare quanto crede utile contro a chicchessia ; e ciascheduno può possedere, servirsi e godere di tutto che gli piace.

La seconda prova che l' Hobbes arreca della sua

dottrina si è, che nello stato di natura tutti gli uomini sono portati a temersi l' un l' altro; timore provegnente da che hanno tutti un ugual potere di nuocersi.

155. Ma egli è manifesto, prosegue, che in questo stato di cose non avrebbe l' uom potuto durar lunga pezza: la total distruzione della sua specie era inevitabile. Onde ovviare a tale sconcio, si è pensato di venire a patti, e sotto certe condizioni s'è poco a poco formata l' umana società, nell' interesse di ciascheduno. Così l' uomo è di natura sua malvagio; ma la società lo corregge e lo rende buono.

156. G. G. Rousseau d'accordo coll'Hobbes, su la natura della società, ch'egli considera quale un contratto intieramente volontario per parte degli uomini, non conviene più con esso in ciò, chè sostiene all' opposto che « l' uomo è nato buono, ma la società lo guasta e deprava » (n. 125). Di qui il famoso suo *contratto sociale*, sorgente di tante idee false e pericolose su l' origine e la natura del potere, intorno a' suoi doveri e diritti, al miglior governo civile, e simili.

157. Ora contro di questi noi dimostreremo, che lo stato naturale degli uomini fra loro è uno stato di unione e di società; e che nulla v' ha di più imaginario, che quel preteso *stato di natura* di cui parlano l' Hobbes e il Rousseau, e prima di essi, gli antichi poeti. I quali pretendean con ciò di rialzare il merito e l' importanza della loro arte; alla quale appunto attribuivan l' onore di aver tolto gli uomini al primier lor genere di vita, e ridottili al viver sociale ed umano. Al che accenna Orazio, ove dice, nell' *Arte poetica*:

. . . . fuit haec sapientia quondam
Concubitu prohibere vago, dare iura maritis.

CAPO I.

LO STATO DI SOCIETA' È NATURALE E NECESSARIO ALL' UOMO.

158. L'uomo é nato per quello stato, a cui lo chiamano i suoi bisogni, le sue facoltà e le sue tendenze; ma i bisogni, le facoltà, e le tendenze dell' uomo lo chiamano allo stato sociale.

E primieramente io dico, che i *bisogni* dell'uomo dimandano ch'ei viva in società co'suoi simili. Della qual verità è facile persuadersi, per poco che l' uom si consideri nelle diverse epoche della sua vita: nella infanzia, nell'adolescenza, nella virilità, nella vecchiaia; avvegnachè ci si farà manifesto, com'egli sempre abbisogni dell'aiuto altrui, e come in nessun tempo, a nessuna età, basti a se stesso. Potrebb' egli l'uomo, abbandonato a sè, campare a lungo, e viver sicuro in mezzo a tanti pericoli, fra tanti elementi di distruzione e di morte, lui, di tutto mancante, debole, inerme! *Quo alio,* dice Seneca, *tuti sumus, quam quod mutuis iuvamur officiis? . . . Fac nos singulos, quid sumus? præda animalium et victimæ, ac vilissimus et facillimus sanguis . . . Societas morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit* (De benef.).

159. In secondo luogo, le *facoltà,* tanto intellettuali che morali, onde l'uomo è fornito, non gli permetton di vivere fuori di società: essendochè nella società soltanto ei può coltivarle e dar loro tutto lo sviluppo ed il perfezionamento di cui son capaci (V. *Antropol.*, n. 55). O si vorrà egli dire che, nell' accordarci così nobili facoltà, Iddio ci ha fatto un dono inutile? Che diremo poi della potenza della *parola,* per cui cotanto ci eleviamo al di sopra dei bruti? Questa potenza, mercè

cui possiamo agli altri comunicare i nostri bisogni, le nostre affezioni, i nostri pensamenti, associarci alle loro pene, prender parte ai loro piaceri, dividere i loro godimenti, trar profitto dalla loro esperienza ed arricchirci dei tesori di loro dottrina, non prova essa in modo evidente, che noi siamo nati ad una vita socievole; e che uno stato d'isolamento è contrario alla nostra natura? Ci avrà egli Iddio concesso la loquela, per usarla cogli orsi e coi lupi; per conversar colle querce e coi macigni?

160. Dico finalmente, che le *tendenze* dell'uomo lo invitano a stare in società co' suoi simili. V'ha di fatto nel nostro cuore un' inclinazion naturale che ne spinge ad avvicinarci agli altri uomini, e ci fa temere la solitudine, come uno stato di abbandono e di noia incomportabile. E gli è appunto su questo riflesso, che il *sistema penitenziario* dell'isolamento perfetto è pressochè generalmente riprovato, come inumano e crudele. Noi sentiamo il bisogno di amare i nostri simili e quello insieme d'esserne amati (V. *Antrop.* n. 118); non possiamo essere indifferenti a nulla di ciò che li concerne. Di qui la compassione che in noi desta la disgrazia, il piacer che proviamo allorchè ci è dato di terger qualche lagrima o di stendere una mano soccorrevole alla sventura. Il qual bisogno di commiserare e soccorrere altrui, nelle pubbliche calamità segnatamente si manifesta; come per lo contrario, sia pure splendido e delizioso uno spettacolo, ma se tu se' solo ad assistervi, esso ti annoia.

Che diremo poi di que' dolci sentimenti di riconoscenza, che ci legano ad un benefattore, e che ci fanno così vivamente bramar l'occasione di provargli quanto siamo sensibili a' suoi benefizii? di quel desiderio naturale di mettere in comune la nostr' opera e il nostro ingegno, le nostre sperienze, le nostre invenzioni e scoperte? Il che non isfuggiva punto a quella mente acu-

tissima di Cicerone; il quale, riferita l'opinion di coloro i quali pensano, che, se l'uom vive in società, gli è solo perchè ve lo costringe la necessità della vita, senza del che se ne starebbe isolato: *non est ita*, risponde, *nam et solitudinem fugeret, et socium studii quaereret; tum docere, tum discere vellet, tum audire, tum dicere* (De off.). Dalle quali considerazioni tutte vuolsi conchiudere, che l'uomo è nato per la società.

161. Alla ragione poi largamente suffraga il fatto stesso. « Non s'è mai veduto, dice il Voltaire, alcun paese, anche fra' più orribili climi, dove gli uomini vivessero separati gli uni dagli altri, dove la madre disconoscesse i proprii figli dopo averli allevati, dove si vivesse senza famiglia e senza alcuna società ». Tutti i monumenti, le tradizioni tutte comprovano, che questo stato è quello del genere umano da tempo immemorabile; in nissun luogo, presso nissun popolo, fu conservata la memoria di un assoluto isolamento, il quale abbia preceduto la società. Quindi a buon diritto Cicerone taccia di delirio la opinione contraria, ed osserva.... *non ferarum laniatus causam fuisse coëundi, sed ipsam potius humanitatem: itaque inter se congregatos, quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis appetens esset* (De rep.).

162. Dopo di ciò non sarà difficile lo scorgere l'insussistenza dei principii dell'Hobbes (n. 154-5); e quanto male egli conchiuda, non aver gli uomini nello stato di natura doveri di sorta, ma esser questi esclusivamente il frutto delle libere loro convenzioni.

Intorno a queste convenzioni, già in altro luogo abbiam veduto qual valore elle s'abbiano (n. 43). In quanto poi a quel suo diritto illimitato su tutte cose e contro a tutti, la è dessa manifestamente una chimera. Può egli sussistere un diritto in collisione con altro diritto contrario ed uguale? Se Tizio ha diritto di far Sempro-

nio suo schiavo, e se Sempronio ha il diritto medesimo verso Tizio, egli è evidente, che, opponendosi questi due diritti in senso contrario con forze uguali, distruggonsi a vicenda e si riducono a nulla.

Ma, dice l' Hobbes, ciascheduno ha diritto di conservarsi; dunque ha diritto di usare tutti i mezzi necessarii a tal fine. Si risponde, ch' egli ha diritto di usar tutti i mezzi, conformemente però alla retta ragione, alla legge, e non in altra guisa. — Ma ei ripiglia: nello stato di natura, i mezzi necessarii alla conservazione son quelli che ciascheduno giudica come tali. Si risponde ancora, che son quelli che ciascheduno giudica come tali, sempre però in conformità colla retta ragione, e non diversamente. — Si dirà, che, nello stato di natura, ognuno è giudice di se stesso, e non riconosce alcun superiore. Sia pure così; ma ne segue egli, che tutto sia lecito, secondo la retta ragione e innanzi a Dio, a colui che non riconosce verun superiore fra gli uomini?

CAPO II.

DOVERI DELL' UOMO VERSO I SUOI SIMILI NELLO STATO DI SOCIETA' NATURALE.

163. I doveri che ha l' uomo verso i suoi simili, nello stato di società naturale, sono una necessaria conseguenza della naturale e primitiva costituzione dell'uomo stesso: in guisa che ogni uomo, per ciò solo che è uomo, è tenuto di praticarli verso qualunque altro.

Siffatti doveri, al par di quelli che abbiamo verso di noi (n. 150), dividonsi in *negativi* o proibitivi, perchè ci vietano di far male altrui; e in *positivi* o sia imperativi, perchè ci comandano di fare altrui del bene. Quelli chiamansi anche doveri di *giustizia*; questi, doveri di *benevolenza* o carità. Tutti i doveri negativi o di giusti-

zia posson comprendersi sotto questa formola generale: « Non fare agli altri ciò che non vorresti ragionevolmente che a te fosse fatto »; e sotto quest' altra i positivi: « Fa agli altri ciò che ragionevolmente vorresti fatto a te stesso ».

Art. 1. — *Doveri di giustizia.*

164. Abbiam testè enunciato la formola generale dei doveri di giustizia; la quale può anche brevemente esprimersi così: « Non far del male altrui »: il che si accorda colla nozione, che altrove abbiam dato di questa virtù (n. 98). Or si può far del male agli altri in due maniere: o limitandoci ad atti interni, come sarebbero l' *invidiare l' altrui bene*, il *desiderargli qualche disgrazia*, ed altrettali; ovvero passando ad azioni esterne, dannose ai nostri simili.

I doveri adunque di giustizia dividonsi in *morali* semplicemente, ed in *giuridici:* secondo che ci sono imposti dalla semplice legge morale, oppure anche dal diritto altrui. È adunque il *dovere giuridico* « l' obbligazione morale di non ledere l' altrui diritto ». — Ma che cosa è il *diritto?* Ricerca indispensabile: senza di cui non potremmo formarci un giusto concetto dei doveri giuridici; de' quali specialmente intendiamo di qui occuparci.

§ 1. — *Del diritto e delle varie sue specie.*

165. Due sono massimamente i significati della parola *diritto:* ora cioè prendesi per la *legge*, ed ora per una *facoltà* di agire. Così, quando diciamo che il *diritto naturale* vieta di mancare alle promesse, di mentire ecc.; il diritto, in questi casi, è preso per la legge. Ma quando si dice, per es., che il principe ha il diritto di far grazia; che un padre ha diritto di educare i suoi figli

e simili; allora il diritto si prende per una facoltà, un potere. Ed è appunto in quest' ultimo senso che qui da noi si toglie il *diritto:* cui definiamo « una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto. »

166. Il diritto, così inteso, ha per suo relativo il dovere; quello suppone questo di necessità. Non si può infatti concepir diritto nessuno senza un dovere corrispondente; cioè un dovere negli altri uomini di rispettare la detta facoltà; la quale perciò appunto dicesi *dovere giuridico.* L'opposto però non ha sempre luogo: molti essendo i doveri, a'quali non corrisponde alcun diritto, nell' individuo almeno, verso cui il dovere viene esercitato. Così ognuno ha il dovere di soccorrere il suo prossimo ne'suoi bisogni, di consolar gli afflitti; in una parola, di compiere le così dette opere di misericordia verso i suoi simili. Ma hanno questi il diritto di esigere queste opere; ed ove non si facciano di chieder riparazione del danno? Quindi è, che ogni dovere giuridico è in pari tempo morale; ma non ogni dovere morale è anche giuridico: a meno che non lo si consideri in relazione all' Ente supremo, in cui esiste il diritto personale assoluto verso tutti gli uomini e ciascuna loro azione. Nel qual senso appunto intende il diritto il ch. Professore Bertini, cui egli definisce « ciò che la giustizia eterna esige imperativamente da *tutti* gli enti morali in favore di *ciascuno* di essi » (*Idea* ecc.). Così Iddio ha diritto di esigere da noi le opere di misericordia verso gli altri; e in fatti ce le impone e comanda, con terribili minacce a chi le trascura.

167. Il diritto, se si guardi alla sua *origine,* distinguesi in innato o connaturale, ed acquisito.

Diritti *connaturali* chiamansi quelli, che ha ogni uomo fin dal primo istante della sua esistenza: de' quali cioè il subbietto è contenuto nella natura umana. Così

la vita, le diverse parti del corpo, le potenze naturali all' uomo formano il subbietto o la materia di altrettanti diritti che pigliano il nome di connaturali. Diritti *acquisiti*, all' incontro, sono quelli, la cui materia non è contenuta nella natura d' ogni uomo che nasce, ma è posteriormente da lui acquistata mediante un particolare suo atto od esercizio del diritto congenito. A questi poi possiamo aggiungere i diritti *derivativi* o *traslati:* i quali nascono in conseguenza di qualche mutazione del diritto naturale; come succede nei contratti, che gli uomini fanno tra loro dietro vicendevole consenso.

168. Ciò posto, egli è evidente che, quanti sono i diritti altrui, altrettanti sono i doveri giuridici, o sia di giustizia esterna. E nel chiamare *esterno* il dovere giuridico, non vogliam mica dire che al dovere appartenga l' essere nè esterno nè interno, ma bensì che l' oggetto del diritto è sempre un' attività, la quale può mettersi in relazione con altri uomini. Quindi il dovere, perchè sia giuridico, richiede necessariamente l' esistenza di due persone, in una delle quali esiste il diritto, e l' obbligazione nell' altra. Di che segue, che il dovere, per es., che ha ognuno di non attentare alla propria vita, è bensì un dovere rigoroso di giustizia, che potremmo chiamare *interna;* ma non è un dovere giuridico, ossia di giustizia *esterna.*

Or resta a vedere quali siano questi diversi diritti dell' uomo; e in quanti modi possano esser lesi.

§ 2. — *Della lesione dei diritti connaturali all'uomo.*

169. I diritti innati o connaturali all' uomo sono di due maniere: altri cioè possono chiamarsi *essenziali* o *formali*, ed altri *materiati.* Diritto formale innato è quello che è inerente all' *umana persona*, e ne costituisce l' essenza. Diritti materiati innati diciamo quegli elementi

dell' *umana natura,* che sono legati e subordinati alla persona, in modo da formare tante sue proprietà. Dal che si scorge, che la persona non può chiamarsi una proprietà, e che mal direbbesi avere l'uomo il diritto alla propria personalità; perocchè, in tal caso, si distinguerebbero nell'uomo due persone: l'una avente il diritto, l'altra costituente il subbietto del diritto. Or la persona è essa medesima il subbietto dei diritti; sì che, a parlar propriamente, dee dirsi, che la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente, l'essenza stessa del diritto. Quindi ancora, l'umana persona è la prima e propria sede della *libertà giuridica,* che è la facoltà suprema di operare; laddove la prima e vera sede della *proprietà* è la natura umana, in quanto la si considera come attenente e naturalmente sottordinata alla persona, qual cosa *propria* di questa.

170. Diritti formali. L'uomo, come già abbiamo in altro luogo avvertito (*Antropol.*, n. 5), ha tre naturali esigenze; ossia tende naturalmente alla *verità*, alla *virtù* ed alla *felicità,* che sono i proprii e naturali oggetti o termini delle primigenie sue facoltà, *intelletto, volontà* e *sentimento.* La verità adunque, la virtù e la felicità sono i tre beni essenziali alla perfezione dell'umana persona; sono i fonti purissimi, da' quali a lui scaturisce la sua eccellenza, la sua dignità e la sua supremazia.

Dal che si ricava, che ogni attentato, vôlto a spogliar l'uomo di alcuno di questi tre beni, è una lesione del diritto formale puro, che è la persona stessa.

171. Ora, per ciò che riguarda il diritto alla verità, si può ledere la persona umana in tre maniere: 1.° Col nuocere positivamente alla facoltà dell'intendimento, o coll'indebolire comechessia, o disordinare la potenza del conoscere; 2.° limitando in alcuno l'esercizio di questa potenza, senza una giusta ragione, per capriccio, per malignità, e simili; 3.° coll'indurre altri a bello

studio in errore: per es., coll'insinuare false persuasioni in qualsiasi materia colla menzogna. E in quanto a questa, vuolsi avvertire che non si mente solo colle parole o cogli scritti, ma eziandio coi fatti, coi gesti, col simulare o dissimulare, colle reticenze infine e col silenzio stesso. Qualunque forma però essa prenda la bugia è sempre un'immoralità. Che se la bugia va accompagnata da giuramento, dicesi spergiuro: misfatto gravissimo, come abbiam più sopra osservato (n. 119).

172. In tre maniere parimente si può ledere l'umana persona nel suo diritto alla virtù: 1.° Col tentar di distruggere la naturale sua tendenza al bene morale, sia infondendo nelle menti altrui massime perverse e funeste alla pratica della virtù, sia inducendo negli animi affezioni alla medesima opposte; 2.° ponendo dei limiti arbitrarii e irragionevoli all'altrui libertà, coll'impedire la scelta o il libero esercizio di quelle azioni che giovar possono all'acquisto della virtù: con che vengonsi a sottrarre i mezzi della virtù stessa; — una violazione anche più grave di questo diritto sarebbe l'impedire ad altri la libera scelta del proprio stato; 3.° finalmente, tentando di sedurre altrui a commettere un delitto o un'azione qualsivoglia opposta al dovere; oppure anche cercando di ritrarlo malignamente dall'esercitare un atto qualunque di virtù.

173. Il diritto finalmente alla felicità si offende, qualora altri tenti di spogliare un uomo dell'appagamento e della felicità sua presente o futura; il che si può fare coll'impedirgli o turbargli la libertà giuridica de' suoi atti, col togliergli la pace e quiete dell'animo, eccitando in cuore passioni e desiderii inesplebili, od insinuandogli principii e massime cattive: come sarebbe lo ingenerar dubbii intorno alle verità fondamentali della religione; che è senza fallo una delle ribalderie maggiori, di cui l'uom possa rendersi colpevole (V. *Metafis.*, n. 77).

Se non che, la lesione di cui qui si tratta, è spesso una conseguenza delle precedenti: avvegnachè lo stato di appagamento e di felicità dipende appunto dal possesso della verità e della virtù.

174. Diritti materiati. Venendo ora ai diritti materiati, ossia di proprietà connaturale dell'umana persona, ritengasi, che *proprietà connaturale* è tutto ciò che si contiene nella natura umana. Laonde vi ha lesione di tale diritto, ogniqualvolta un uomo con un atto positivo pregiudica a qualsivoglia parte o facoltà dell'umana natura, di cui un individuo, sia infante o sia adulto, è rivestito.

Violerebbe adunque un tale diritto: 1.° Chi impedisse l'esercizio delle naturali facoltà che la persona adopera a' suoi fini, senza infrazione della legge morale; 2.° chi sottraesse quei beni che sono indispensabili all'esistenza, come l'uso dell'aria, il luogo ove posare e simili. Onde il lamento che muove Ilioneo presso Virgilio nel 1.° dell'*Eneide:*

Quod genus hoc hominum, quaeve hunc tam barbara (morem
Permittit patria? hospitio prohibemur arenae;
Bella cient . . . . .

3.° chi attentasse all'altrui vita, o all'integrità del suo corpo. Quindi le battiture, le ferite e contusioni, la sottrazione degli alimenti o delle vestimenta necessarie, e più che tutte, l'omicidio, sono altrettante azioni contrarie a questo diritto.

175. Rispetto a queste ultime azioni però vuolsi eccettuare il caso ch'esse siano legittimate dal diritto di giusta e necessaria coazione. Egli è perciò lecito ad ognuno, anzi un dovere (n. 136), il difendere la propria vita contro a chi ingiustamente lo aggredisce; col minor danno però che sia possibile dell'aggressore medesimo, o, come s'esprimono i moralisti, *cum modera-*

mine inculpatae tutelae; ma, quando non si potesse in altro modo, anche coll' uccisione di esso. Un tal diritto è altamente proclamato dal genere umano; questo conferma quel grido naturale dell' amor di se stesso, necessario ad ogni essere, per vegliare alla propria conservazione (n. 123). *Hoc et ratio doctis,* dice Tullio, *et necessitas barbaris, et mos gentibus et feris natura ipsa praescripsit, ut omnem semper vim, quacumque ope possent, a corpore, a capite, a vita sua propulsarent* (Pro Milone).

176. Una lesione poi piena e moltiplice di questo diritto innato si è la *schiavitù;* la quale però non dee in alcun modo confondersi colla società erile di cui parleremo in appresso: siccome quella che si stabilisce unicamente pel volere del padrone, senza che si tenga in verun conto quello dello schiavo; e che riduce la persona umana al grado di mera cosa, di cui il padrone si serve in tutto come di un mezzo al proprio vantaggio. Di che ognun vede, come la schiavitù sia al tutto incompatibile coi più cari ed essenziali diritti dell' uomo; com' essa sia vôlta a danno della virtù; chiuda il cuore alla tenera simpatia, che è il più amabile sentimento di nostra natura; condanni l' innocente ad una irremediabile disgrazia, col solo fine di procacciar piaceri e ricchezze a chi n' è la cagione; tenda a ridurre alla condizion de' bruti tali esseri, ch' ebbero da Dio un' anima ragionevole, e furon da esso creati per l' immortalità; in una parola, ripugni essenzialmente a qualunque principio di religione, di umanità, di coscienza.

Egli è quindi impossibile, che un uom di senno e libero da pregiudizii pensi alla schiavitù senza inorridire. E che? un uomo, un essere ragionevole ed immortale sarà trattato come una bestia od una macchina, intieramente sottomesso al capriccio d' un altr' uomo, a cui è uguale per natura, e forse superiore per intelli-

genza e virtù; e ciò pel solo torto d'esser nato in un certo paese, o da certi genitori, o perchè differisce da lui per la forma del naso, il color della pelle, o la grossezza delle labbra? Davvero, che se ciò potesse esser giusto, o scusabile, o perdonabile, converrebbe rinunciare al tutto e per sempre ad invocar l'eterna distinzione fra il giusto e l'ingiusto, il vero ed il falso, il bene ed il male.

§ 3. — *Della lesione dei diritti acquisiti.*

177. Il vero ed essenzial carattere della proprietà, qualunque essa sia, consiste nella *connessione* d'una cosa col principio personale, di maniera che quella cosa possa divenire istrumento usabile dalla persona a' suoi fini.

Or bene, oltre la proprietà connaturale di cui abbiam parlato, l'umana persona può congiungere a sè e far sue *proprie* molte altre cose, estendendo sempre più i confini della proprietà. Ogni nuova proprietà ch'ella acquista, sia interna che esterna, è un nuovo diritto che la persona aggiunge a se medesima.

178. Proprieta' acquisita interna. Mediante l'esercizio della libertà giuridica, o sia facoltà suprema di operare (n. 169), l'uomo acquista degli abiti, tanto fisici che intellettuali e morali. Con questi abiti si concilia gloria, riputazione e fama presso gli altri uomini; il che costituisce una vera sua *proprietà*, che diremo *interna;* alla quale perciò egli ha diritto.

Quindi opera contro a questo diritto colui, il quale tenta con *frodi*, *maldicenze*, o *calunnie*, di rapire l'altrui fama ed onore: bene, sopra qualunque altro, caro e prezioso, come abbiamo in altro luogo osservato (n. 134).

Or siccome quello stesso dovere giuridico, il quale proibisce di spogliare un altro d'una sua proprietà, co-

manda per necessaria conseguenza il risarcimento del danno cagionato; così egli è evidente che il diffamatore, il calunniatore, il maldicente è tenuto a riparare il torto: ha lo stretto dovere cioè di compensare, per quanto in lui sta, il danno per esso recato al suo simile, anche a detrimento della riputazione propria: alla quale, per verità, egli avea già in certo qual modo rinunziato, coll' attentare vigliaccamente all' altrui.

179. Proprietà esterna. L' umana attività non è tutta rinchiusa in se stessa: ella può anche prodursi ed esercitarsi al di fuori. Ma affinchè la persona acquisti il diritto sulle cose materiali esterne, facendole sua proprietà, è necessario ch' essa le congiunga a sè con un doppio vincolo, cioè con un vincolo fisico-morale. Il vincolo fisico consiste nella *reale occupazione* della cosa esterna; il vincolo morale sta nell' *occupazione giuridica*. L' occupazione poi dicesi giuridica, quando la persona, nell' occupar la cosa, non offende il diritto di nessuno; e inoltre intende veramente di appropriarsela, non già solo di usarne momentaneamente.

Or nello stato di natura, finchè una cosa esterna non è occupata, ella non è già, come vuole l' Hobbes, di tutti, ma non è propria di nessuno, e perciò nessuno ha su di essa un precedente diritto; quindi ella diventa *proprietà* del primo occupante. Questi infatti avendo diritto a quell' azione, con cui congiunge stabilmente a sè quella cosa, e la rende, per dir così, parte di se stesso, ne segue, che la sua occupazione gli conferisca un pieno diritto sulla medesima; e che perciò il *furto*, la *rapina*, il *guasto* irragionevole della roba da altri realmente e giuridicamente occupata, siano tante infrazioni di simil diritto.

E queste semplici considerazioni bastar dovrebbero a tutti dileguare i sottili e speciosi argomenti dei comunisti; i quali pretendono che la proprietà sia una

usurpazione (*la proprietà è un furto*, ecco il loro aforismo), e la più feconda sorgente dei mali della società. Ma trattandosi d'una materia, a' nostri di massimamente, di somma importanza, ci sia lecito di soffermarvici sopra ancora per poco.

180. Noi abbiam detto, che la proprietà d'una cosa esterna s'acquista primamente col prenderne possesso, ossia coll'occupazione. Or per ben comprendere, come l'occupazione abbia potuto produrre la proprietà, conviene osservare anzitutto, che avendo Iddio destinato i beni della terra ai bisogni e agli usi degli uomini, questi, in virtù di tal destinazione, hanno tutti naturalmente il diritto di servirsi di tali beni nel modo che più credono a proposito. Ondechè la occupazione delle cose può esser riguardata come un atto, con cui si accetta la destinazione che Iddio fece dei beni della terra per la conservazione degli uomini.

Essa poi era tanto più giusta, in quanto che la terra potendo fornire in abbondanza a tutti gl'individui ciò che lor tornava necessario pel loro mantenimento, coll'impadronirsi d'una sua parte, non si veniva a privar gli altri di nulla: ne restava abbastanza per tutti.

181. Prima dell'occupazione adunque tutto era uguale fra gli uomini; ma non appena essa ebbe luogo, fu per ciò medesimo distrutta questa uguaglianza. L'occupazione era un atto di diligenza e di prevedimento, che meritar doveva un diritto di preferenza sulla cosa.

Oltracciò, la terra abbandonata ed incolta non potea corrispondere appieno alle intenzioni del Creatore. Le sue produzioni, in tale stato, non potevano ch'esser rare e di bassa qualità. Laddove con il lavoro e l'industria l'uomo rendeale assai più abbondanti e molto migliori in un piccolo spazio: il che riusciva d'immenso vantaggio. Il lavoro adunque, dando alla terra un valore di gran lunga superiore a quello del suolo, era

ben naturale, che questo appartenesse a chi n'era stato l'autore. Nè d'altra parte v'ha dubbio, che queste stesse considerazioni non abbiano indotto gli altri uomini a dare un'approvazione, tacita od espressa, a questa maniera di acquistare: ciò che servì ad assicurare vieppiù i diritti del possessore, e a stabilir l'obbligazione di non molestarlo nel godimento dei medesimi.

182. Ciò posto, segue di necessità, che non appena uno si è impadronito d'una cosa che non apparteneva ancora a veruno, coll'intendimento di appropriarsela e farla servire a' suoi usi, acquista per ciò stesso un diritto esclusivo sulla medesima; e che nissun altro può in appresso spossessarnelo, o servirsene, contra il volere di lui, senza ingiustizia. — Ben inteso però, che nissuno dee impadronirsi d'una sì gran quantità di beni, che più non ne resti a sufficienza per gli altri; essendo evidente, che la libertà giuridica di far acquisto delle cose esterne, non essendo assoluta ma relativa, può venir limitata da pari o maggiore libertà giuridica altrui.

183. Partendo da questi principii è verisimile, che ne' primi tempi, non avendovi ancora che pochi uomini sulla terra, questi non s'impadronissero che dei frutti, e solo in quella quantità che ne occorresse pe' lor bisogni presenti: ondechè i fondi e le terre continuavano a restare in comune. Ma il genere umano essendosi considerabilmente accresciuto, divenne necessario a ciaschedun padre di famiglia, onde provvedere con maggior sicurezza a' suoi bisogni, lo appropriarsi gli stessi fondi; in guisa che, quanta estension di terreno altri coltivava, o cingeva di siepi, di fosse, o di mura, gli appartenesse in proprio.

Per sì fatto modo la distinzion dei beni s'introdusse successivamente e a poco a poco, in proporzione dei bisogni e de' comodi della vita.

184. Per quello poi che riguarda l'oggetto della pro-

prietà, ossia le cose che ne son suscettive e che possono appartenere in proprio a qualcheduno, osserviamo in generale, che non può una cosa essere oggetto di proprietà, se non è tale da poter essere in qualche modo posseduta: giacchè l'uso della proprietà ha per fine il possesso. Or queste cose o sono *immobili*, che, vale a dire, trasportar non si posson da un luogo ad un altro senza guastarle; o vero *mobili*, trasferibili cioè per intiero da uno in altro luogo, e separate dalla terra.

1.° Adunque uno si può render padrone, coll'impossessarsene, dei paesi deserti, che nissuno s'è ancora appropriato; e ciò in tutta l'estensione di cui è in possesso. 2.° Nello stato di società primitiva e naturale, si acquistano anche, per diritto di primo occupante, le bestie feroci, gli uccelli, i pesci: giacchè, per diritto di natura, la caccia e la pesca sono a tutti permesse. 3.° Nello stesso modo si possono acquistar le cose che un proprietario ha abbandonate, con intendimento di non più considerarle come sue. Ma, tranne questo caso, benchè altri non sia più in possesso d'una cosa, non ne perde per questo, suo malgrado, la proprietà; all'opposto, conserva sempre il diritto di ricuperarla, finchè non vi ha, o espressamente o tacitamente rinunziato.

185. Di qui si vede, che fra le cose che non possono appartenere a nissuno, quelle appunto si annoverano di cui altri non può rendersi padrone: tali sono l'aria, la luce e il calore del sole, le acque correnti e simili. A queste si può anche aggiungere il mare il quale circonda i grandi continenti, almeno in quanto alle parti di esso molto lontane dal lido: essendo moralmente impossibile ad un sol popolo il custodirle. Or quando una cosa è tale, che non si potrebbe in veruna guisa impedire gli altri dall'usarne al pari di noi, gli è inutile volersela appropriare.

§ 4. — *Delle differenti maniere di acquistare la proprietà esterna; e dei doveri che ne derivano.*

186. Le maniere di acquistar la proprietà esterna, altre sono *originarie* o primitive, ed altre *derivate* (n. 167). Colle prime s'acquista la proprietà d'una cosa che non apparteneva a nissuno. Colle altre si fa passare da una ad un' altra persona la proprietà già stabilita.

187. Delle cose che non son di nessuno s'acquista la proprietà col prenderne possesso, come fu detto poco anzi: qualunque poi sia il modo, onde il primo occupante manifesta la sua intenzione di appropriarsele.

In quanto poi alle maniere derivate di acquistar la proprietà, vuolsi premettere, come tali acquisti abbiano loro fondamento nel concorso della volontà del proprietario che trasferisce il suo diritto, e di quello a cui si trasferisce, il quale l'accetta. Questa traslazione di proprietà adunque operandosi per la reciproca volontà delle parti, è mestieri che l'una e l'altra manifestino la loro intenzione con qualche convenevole segno, al quale si possa chiaramente riconoscere: come sarebbero le parole, gli scritti, l'attuale abbandono della cosa ecc. Egli è inoltre evidente, che la trasmissione non può esser valida e giuridica, se non riguardo a quei diritti che sono alienabili. Il diritto, p. es., della libertà giuridica assoluta (che è quello che abbiam tutti di tendere ai beni della persona umana) essendo inalienabile, non si può nè trasmettere nè modificare in alcun modo. Quindi con molto senno il servo Sosia dice a Mercurio, nell' *Anfitrione* di Plauto:

Certe Aedepol tu me alienabis nunquam, quin noster
(siem.

All'incontro il diritto di proprietà acquisita esterna è alienabile e soggetto a modificazioni.

188. Ciò premesso, osserviamo che gli acquisti derivati si fanno, o per atti *fra vivi*, o che han loro effetto *in caso di morte*.

La prima maniera racchiude tutte le convenzioni, tutti i contratti, ove ha luogo qualche alienazione di proprietà; l'altra comprende il testamento, e le così dette successioni *ab intestato*.

189. Testamento. Dicesi *testamento* « un atto, rivocabile però di sua natura, con cui un proprietario dichiara a chi egli assegna i suoi beni, e vuole ch'essi appartengano dopo la sua morte ».

Ora la facoltà di disporre dei proprii beni per via di testamento è una naturale conseguenza del diritto di proprietà e dell'ordine sociale. E per fermo, tutti sono d'accordo, che ognun può tra vivi, e come a dir da mano a mano, trasferire altrui, o assolutamente o sotto certe condizioni, il diritto di proprietà ch'egli ha sui suoi beni; or se ciò è, perchè non potrà trasferirlo in caso di morte? L'assegnamento che un proprietario fa dei suoi beni al suo erede, dà, non è dubbio, un tal quale diritto a quest'ultimo, vivendo tuttavia il testatore. Or se questi persevera nelle medesime intenzioni fino alla morte, e l'erede vi acconsente, la traslazione di proprietà diviene perfetta; nissun quindi potrebbe, senza ingiustizia, impadronirsi dei beni del defunto, in pregiudizio dell'erede. Che se i beni di ciascheduno restassero, dopo la sua morte, al primo occupante, ed esposti, per così dire, al saccheggio, qual sorgente non sarebbe questa di sconci, di querele e di disordini? Spesso vedrebbonsi ragazzi, o altre persone, alla cui sussistenza il defunto era tenuto di provvedere, privati di ciò ch'ei loro destinava, dopo averlo acquistato col suo lavoro e conservatolo colle sue cure, e spesso eziandio col loro aiuto.

190. Egli è perciò che tutte le civili nazioni han

riguardato la facoltà di testare come un diritto naturale, e in certa maniera un compenso della necessità in cui altri si trova di abbandonare, morendo, i suoi beni. Quindi la massima, che nulla v'ha che possan gli uomini esigere più ragionevolmente, quanto di avere la libertà di disporre de' proprii beni per l'ultima volta; e che gli altri sono obbligati a rispettare la fattane destinazione.

191. Successioni **ab intestato.** Egli occorre talvolta che uno venga a morte, senza aver disposto de' suoi beni. Ora, in tal caso, a chi deggion questi appartenere?

Ei non è a presumere, che in simili occorrenze il proprietario abbia voluto abbandonar la sua roba al primo occupante: ciò sarebbe contrario ugualmente e all'inclinazion generale degli uomini, e al bene delle famiglie, e alla tranquillità del genere umano, ed anche al dovere. È adunque più ragionevole il pensare, che, se taluno muore *ab intestato*, la sua intenzione si è che i suoi beni passino alle persone che più erangli care, volendone giudicare dai sentimenti naturali degli uomini, come pure dal dover loro.

192. Dietro a questi principii fu stabilito, presso la maggior parte delle nazioni, qual regola di successione *ab intestato*, che i beni deggiano andare ai parenti più prossimi del defunto. — I figliuoli adunque sono i primi, come i più prossimi eredi di chi muore *ab intestato*.

193. Qualora però i discendenti mancassero, è giusto che la successione passi agli ascendenti, e che i beni ritornino al padre o alla madre, od agli avoli: 1.° in ricognizione degli obblighi che il defunto aveva a' suoi maggiori; 2.° perchè da questi per l'ordinario gli vennero quei beni, od almeno i primi fonti; 3.° finalmente, perchè è affatto ragionevole che un padre, od altro antenato, il quale, contro al corso ordinario della natura, sopravvive a' suoi figli o nipoti, abbia almeno nel

suo dolore, il benchè triste conforto di ereditare i beni da essoloro lasciati.

Che se il defunto non lascia nè discendenti nè ascendenti in linea diretta, i collaterali son naturalmente chiamati alla successione, giusta il loro grado di prossimità, secondo il quale si presume ch' essi erano più cari al defunto; il che è pure richiesto dal bene delle famiglie.

194. Prescrizione. V' ha un' altra maniera d' acquisto derivato, che non vuolsi passar sotto silenzio: quello cioè che si fa per via di *prescrizione*. La quale è un atto, con cui altri, per aver lungo tempo, senza opposizione e senza interruzione di sorta, goduto di una cosa appartenente ad un altro, e possedutala in buona fede, ne acquista finalmente la piena proprietà; per forma che l' antico proprietario perde il suo diritto su quella cosa, nè può più a sè rivendicarla.

195. Questa maniera di acquistare la proprietà, considerata in se stessa, ha suo fondamento nella legge di natura, ed è una conseguenza del fine stesso della società.

Vero è che la giustizia vieta di privar chicchessia, contro al suo volere, d' una cosa che gli appartiene legittimamente; e che fa d' uopo il consenso del proprietario per trasferire ad un altro il suo diritto di proprietà. L' uso stesso però ed il fine della proprietà, dimandano, che non si dia un' estensione illimitata a questo principio, ma ch' ei subisca quelle modificazioni che il bene e la sicurezza pubblica esigono necessariamente. Or qual sicurezza v' avrebb' egli ancora, se chi possiede una cosa di buona fede, fosse esposto eternamente a vedersene spogliato da chi ne era in origine padrone? Non si potrebbe più fare verun conto su niente di ciò che si possiede; e saremmo continuamente in pericolo di vederci privati delle cose che ci son nella vita più

necessarie. Oltrechè, un proprietario il quale ha trascurato di reclamare il fatto suo, è, a buon diritto, presumibile, che l'abbia abbandonato; non essendo naturale che altri si lasci tranquillamente spogliare, per un lungo tratto di tempo, d'una cosa ch'egli apprezza e si tien cara.

196. È adunque necessario, per la pace del genere umano, per la tranquillità delle famiglie e per mettere un termine alle liti ed ai processi, che, dopo un certo tempo, venga assicurato ai possessori di buona fede un diritto incontestabile su ciò che posseggono.

Ma d'altra parte, l'equità naturale dimanda che, intantochè si provvede alla sicurezza del possessore di buona fede, si pensi anche all'interesse dell'antico proprietario; e perciò è mestieri, che il termine della prescrizione non sia nè troppo lungo, nè troppo breve. Che se un proprietario, nel prescritto intervallo di tempo, non ha fatto alcun richiamo, dee considerar la sua perdita quale una giusta pena di sua negligenza, e un sacrifizio fatto al pubblico vantaggio ed interesse.

197. Or venendo ai doveri che risultano dalla proprietà:

Primieramente, ognuno è obbligato di lasciare altrui godere in pace i suoi beni, di non guastarli, farli perire, impadronirsene o per forza o per frode, nè direttamente, nè indirettamente. Quindi, siccome fu già avvertito poc'anzi (n. 179), sono vietati il furto, le rapine, le estorsioni e simili, ond'è recata offesa al diritto che ciascheduno ha sopra i suoi beni.

2.° Se il fatto altrui trovasi nelle nostre mani, senza saputa, o malgrado del proprietario, in queste contingenze, chi possiede in mala fede, è indispensabilmente obbligato, non solo a restituir la cosa al vero suo padrone, ma ancora a rendergli conto di tutti i frutti onde questi venne privato, e a risarcirlo di tutti i danni.

3.° In quanto al possessore di buona fede, ove il vero padrone richiami la sua roba in tempo che la si trova tuttavia nelle sue mani, vuolsi distinguere: S' ei l' ha acquistata a titolo gratuito, ossia senza costo veruno; se per es., l' ha ricevuta in dono, — dee restituirla puramente e semplicemente, senza nulla chieder per questo al proprietario. Che se l' avesse acquistata a titolo oneroso, dando cioè l' equivalente, egli è ben giusto che il proprietario possa riavere il fatto proprio; ma ei deve ad un tempo rimborsare al possessore di buona fede ciò che questi ha dato per farne acquisto. Ove però la cosa si fosse smarrita o consumata, il possessore di buona fede non sarebbe tenuto a veruna restituzione. Ma se il proprietario non dimanda la cosa prima del tempo della prescrizione, essa allora, come abbiam detto, cangia affatto di padrone, in guisa che il primo non può più aver su di essa pretesa di sorta.

4.° Finalmente, quando s' è trovata una cosa che si ha motivo di credere essere stata perduta con rincrescimento del padrone, fa d' uopo cercar del medesimo, e consegnargliela, non appena si sarà presentato.

198. Contratto. Chiamasi *contratto* « una convenzione, mediante la quale due o più persone si obbligano reciprocamente a dare, a fare, o a non fare una cosa, sotto certe condizioni, ovvero anche senza ». — Chiamando il contratto una *convenzione*, con ciò si distingue dal così detto *quasi-contratto*, che altro non è che « un fatto puramente volontario dell' uomo, dal quale risulta una obbligazione qualunque verso un altro, e talvolta un' obbligazione reciproca delle parti ».

Ricordiamo ciò che altrove fu osservato (187), che non si dà traslazione di diritto, e per ciò stesso nessun contratto può esistere, senza il concorso di due atti: dell' atto cioè di *spropriazione*, per parte di uno dei contraenti, e dell' atto di *accettazione*, per parte dell' altro.

199. Dalla data definizione del contratto appare, che i contratti altri sono *gratuiti*, ed altri *onerosi*. I primi procacciano all' uno dei contraenti qualche vantaggio puramente gratuito; gli altri assoggettano amendue i contraenti ad una condizione ugualmente onerosa, che s' impongono l' un l' altro. Di qui la distinzione degli acquisti *a titolo gratuito*, e *a titolo oneroso* (n. 197).

200. Quattro sono le principali specie di contratti gratuiti, cioè: la donazione, il mandato, il comodato, e il deposito.

La *donazione* è un contratto per cui altri si spoglia del diritto che ha sopra una cosa, per trasferirlo gratuitamente ad una persona, la quale accetta il benefizio: sia che le si rimetta la cosa all' istante, sia che la si conservi ancora per qualche tempo. La donazione adunque è una mera liberalità. Di che segue, che chi non dà se non quanto è obbligato a dare, non fa propriamente una donazione. Ondechè le donazioni rimuneratorie non sono che donazioni impropriamente dette. Colui che fa la donazione dicesi *donante*; e quei che l' accetta, *donatario*.

201. Il *mandato* (che dicesi anche *procura*) è un contratto con cui una persona conferisce ad un' altra la facoltà di fare qualche cosa per essa, ed in suo nome; e questa l' accetta senza interesse. La persona la quale dà all' altra la facoltà di fare, si chiama *mandante*; quella che l' accetta, *mandatario*, ovvero *procuratore*. Se questi, per la sua opera, riceve un onorario, il contratto diventa oneroso.

202. Il *comodato*, ossia imprestito ad uso, è un contratto per cui una delle parti consegna all' altra una cosa, perchè se ne serva per un tempo od uso determinato, coll' obbligo a colui che la riceve di restituirla dopo che se ne sarà servito. Questo imprestito si fa senza interesse; epperciò non vuolsi confondere col mutuo, di cui diremo fra poco.

203. Il *deposito* è un contratto per cui diamo in custodia a qualcheduno, il quale se ne incarica gratuitamente, una cosa che ci appartiene, a condizione che ce la restituisca, quando gliene farem la dimanda.

204. Fra i contratti onerosi voglionsi notare principalmente la permuta, la vendita, la locazione, il mutuo, il contratto di società, e quello di sorte.

La *permuta* è una convenzione, per cui i contraenti si danno rispettivamente una cosa, per averne un' altra di ugual valore, qualunque essa sia, purchè non moneta: perocchè allora sarebbe una vendita. Egli è evidente che la permuta ha dovuto essere il più antico dei contratti, e quello a cui tutto riducevasi il commercio, prima dell' invenzione della moneta; la quale è, si può dire, il fattore massimo del commercio e dell' industria: perchè, a titolo di *merce universale*, come la dimanda il Verri, serve di rappresentante di uno stabile, di una merce, non che di un' opera qualunque.

205. Dopo l' invenzione della moneta, il contratto maggiormente in uso è la *vendita;* per la quale, mediante una determinata somma di danaro che si dà al venditore, si acquista la proprietà di una cosa, o qualche diritto equivalente.

206. La *locazione* in generale è un contratto, col quale una delle parti contraenti si obbliga di lasciare all' altra il godimento di una cosa per un dato tempo, o di fare per essa una cosa, mediante un determinato prezzo, od una convenuta mercede.

207. Il *mutuo* è un contratto, per cui uno dei contraenti consegna all' altro una data quantità di cose, le quali coll' uso si consumano, coll' obbligo a quest' ultimo di restituirgli altrettanto della medesima specie e qualità; e talvolta anche di aggiungervi gl' interessi, come accade nel mutuo del denaro. Colui che dà una cosa a mutuo, dicesi *creditore;* quei che la prende o riceve, *debitore.*

208. Il *contratto di società* è quello per cui due o più persone mettono in comune qualche cosa, per es., danaro, beni, lavoro; col patto di dividere il guadagno che ne potrà risultare, e di sopportarne, occorrendo, le perdite, ciascuno in proporzione della messa, o a norma delle fatte convenzioni.

209. Il *contratto di sorte* consiste nell'accordo che si fa da una parte e dall'altra di rimettere il guadagno o la perdita ad un avvenimento incerto. Tale sarebbe, a cagion d'es., il *giuoco* e la *scommessa.*

210. A noi non s'appartiene di parlar distintamente e per esteso dei doveri annessi a ciascheduna specie di contratto. Direm solo in generale, che ogni contratto produce un dovere in una delle parti contraenti e un diritto nell'altra; e che perciò la violazione di un contratto è la violazione d'un diritto, e importa, in chi ne è l'autore, il dovere di risarcirne i danni.

Per quello poi che riguarda particolarmente i contratti onerosi, condizione essenziale si è che nei medesimi si osservi una giusta uguaglianza, sì che tanto si riceva da una parte, quanto si dà dall'altra; se quindi uno de' contraenti, comecchessia ingannato dall'altro, riceve meno, questi è obbligato a compensarnelo. Da ciò consegue: 1.° che l'una e l'altra parte debbe avere ugual conoscenza della cosa che forma l'oggetto del contratto, almeno in ordine alle qualità di qualche importanza; 2.° che ciascun contraente è tenuto di palesare i difetti della cosa di cui si tratta, a quel modo che ne manifesta i pregi; 3.° che perciò, se, conchiuso il contratto, si scuopre una considerabile ineguaglianza nella cosa, anche senza alcuna frode per parte dei contraenti, vuolsi correggere e ridurre ad equità.

211. Noi non possiam tuttavia dimettere questo argomento, senza aggiungere qualche parola intorno al *giuoco:* il quale suggerisce ben molte ed importanti os-

servazioni. La prima è, che il giuoco non dee considerarsi come una occupazione od un commercio, ma sì piuttosto quale un divertimento, una maniera di ricreazione. 2° Questo divertimento è per sè lecito ed onesto, purchè si stia nei termini di una saggia moderazione; non vi s' impieghi troppo tempo; nè vi s' impegnino considerevoli somme di danaro. 3° Quelli che del giuoco fanno la occupazione loro ordinaria e, per dir così, un mestiero, peccano manifestamente contro alla legge naturale. Imperocchè, oltre al pericolo a cui s' espone il giuocatore di perdere i suoi mezzi di sussistenza, mancando così al dovere che ha verso se stesso (n. 136), questa specie di professione, fondata com' è sull' astuzia, cioè vôlta ad arricchire gli uni a danno degli altri, vuol esser considerata come al tutto anti-sociale. 4° L' esperienza insegna, come i giuochi di sorte siano assai più pericolosi che non quelli di destrezza. Or come l' anima di questi giuochi non è per lo più che un vile interesse, accompagnato da un deciso alienamento da ogni utile occupazione, così è raro ch' ei non si tragga dietro tutte le tristi conseguenze che può produrre una passione così bassa e così indegna dell' uomo: risse, inimicizie, sconcerti nelle famiglie, scandali, ingiustizie, frodi, furti, assassinii, e, per compimento, una fine miserabile ed ignominiosa.

212. Dal che chiaramente apparisce, quanto importar debba ai governi lo impedir che non si faccia così cattivo uso del tempo e delle proprie sostanze, mettendo limiti alla permissione del giuoco.

Le leggi romane aveano preso molte precauzioni contro ai giuochi di sorte. La casa dove erasi giuocato veniva confiscata. Si poteva maltrattare e ingiuriare impunemente colui che avesse dato a giuocare. La legge niegavagli qualunque azione a tal riguando. E finalmente, per cinquant'anni si aveva diritto di ridimandare

il denaro perduto. Vero è che le leggi, le quali attualmente ci reggono, sono assai meno severe; non è però che non dimostrino su tal punto la loro disapprovazione, col proibire i giuochi di sorte. Quindi il nostro codice non autorizza alcun' azione per un debito contratto a simili giuochi, o pel pagamento di una scommessa. Che se eccettua i giuochi di destrezza, lascia tuttavia al tribunale la facoltà di rigettar la dimanda, qualora la somma gli sembri eccessiva.

213. Non vuolsi qui omettere una importante considerazione.

Noi abbiam finora parlato della proprietà, senza uscire dei limiti del diritto naturale. Ma il vero si è, che la società civile interviene a dirigere e regolare i contratti e tutte quelle convenzioni, che gli uomini o liberamente o necessariamente formano tra di loro: quegli atti insomma, onde s' acquista, oppur si trasmette la proprietà dall' uno all' altro. Così essa mette delle condizioni alla validità dei testamenti; fissa il tempo per la prescrizione; regola il mutuo, e così via discorrendo. Tutti questi atti adunque appartengono in parte al diritto naturale, in parte al positivo.

Art. 2. — *Doveri di benevolenza.*

214. I doveri di cui sin qui si è tenuto ragionamento, son tali che ad essi corrisponde negli altri uomini un vero diritto. Ora gli uomini han solo diritto di non essere danneggiati. L' aver poi diritto trae seco la conseguenza di poterci schermire e difendere colla forza contro a chi vuol metter mano in alcuna cosa che a noi appartiene, vuole arrecarci qualche danno; e quindi ancora il dovere di compensarlo e risarcirlo in colui che l' ha fatto (n. 178).

215. I diritti adunque degli uomini non rispondono

fuorchè a' doveri negativi o proibitivi. Ma oltre a questi doveri, ve n'ha dei positivi: siccome quello dell'amore del prossimo, che non può essere proprietà altrui, e sul quale nessuno ha diritto (n. 166).

Non è adunque il diritto dell'uomo che genera il dovere: è la legge, o se vuoi, il diritto naturale (n. 165) che lo produce. Fra questi doveri poi ve n'ha di quelli che d'una parte proibiscono di fare danno al prossimo, e dall'altra la legge stessa permette al prossimo di parare il suo danno; il che è quanto dire gli dà diritto su quella cosa.

I doveri verso gli uomini, a' quali rispondono in questi dei diritti, li abbiam denominati di giustizia; gli altri soglion chiamarsi doveri di carità o benevolenza. Col nome poi di *benevolenza* intendiamo « una virtù, per la quale la nostra volontà inclina abitualmente a promuovere l'altrui bene ». Che se si consideri nei suoi effetti esterni, prende il nome di *beneficenza*.

216. I doveri di carità e di beneficenza, tutti compresi in quel generale precetto: « Fai agli altri ciò che ragionevolmente vorresti fatto a te stesso » (n. 163), non son meno obbligatorii e stringenti di quelli di giustizia.

In fatti, il supremo principio morale dice, che noi dobbiamo riconoscer praticamente l'essere nell'ordine suo, vale a dire com'è, pienamente, senza restrizione. Or chi, potendo, senza suo grave danno, togliere un suo simile a una grande sciagura, non si curasse altrimenti di farlo, costui mostrerebbe di non apprezzare nè punto nè poco la natura umana e quella dignità morale di cui è rivestita; perciò egli disconoscerebbe la eccellenza dell'uomo; non presterebbe all'essere il dovutogli ossequio.

217. A questo aggiungi l'uguaglianza della natura umana; la quale vuole che noi amiam questa natura

dovunque ella ci si presenti, e perciò che l'amiamo tanto in noi, che negli altri. « Avendo la natura, dice il Puffendorf, stabilito una specie di parentela fra gli uomini, ci non basta di non farci male l'un l'altro, e di non mostrare disprezzo verso nessuno: fa d'uopo altresì nudrir sentimenti di una vicendevole benevolenza, e fomentarli con un dolce ricambio di buoni uffizii ». Ognuno desidera, non solo che gli altri non gli faccian verun male, ma che, inoltre, occorrendo, gli procurin tutto quel bene che possono. Conviene adunque, ch'egli pure si trovi nelle disposizioni medesime a lor riguardo, ed operi in conseguenza, ogniqualvolta glie n'è offerta l'occasione. Il che non ci vuol esser punto difficile, sol che secondiamo la naturale inclinazione che sentiam tutti alla benevolenza: inclinazione così forte, che non mancò chi la ponesse a fondamento della morale stessa.

218. Da ciò si vede, che l'uomo non è men tenuto, per sua natura, ad adempiere i doveri che l'umanità gli prescrive, che quelli che gli sono imposti dalla giustizia. Quindi la distinzione dei doveri verso gli altri in *perfetti* ed *imperfetti*, corrisponde assai bene allo scopo della legislazion civile, che è d'impedire il male e di procurare in tal modo la pace della società; ma una tal distinzione non può ammettersi nella legislazion naturale, che ha per fine, non solo di opporsi a che gli uomini non si nuocano reciprocamente, ma oltracciò di renderli virtuosi. Le leggi civili si limitano a fare il buon cittadino; ma alle leggi naturali s'appartiene di formar l'onest'uomo.

Non basta adunque non far del male a nissuno, e di riparare il danno che si è per avventura cagionato altrui; conviene oltracciò ricordarsi che tutti gli uomini son fratelli, che hanno tutti un ugual diritto alla società ed alla felicità; che, in faccia a Dio, ei sono uguali; e che, per ciò solo che son uomini, ei si deb-

bon soccorrere a vicenda. Non basta in somma essere giusti, fa ancor d'uopo essere umani. E ciò spiega, perchè la prima volta che s'udì a Roma pronunziare sulla scena quel bel verso che Terenzio, nell'*Heautontimorumenos*, mette in bocca a Cremete:

Homo sum; humani nihil a me alienum puto,

venisse accolto da spontanei ed universali applausi.

219. Or passiamo a vedere, quali siano i doveri di benevolenza verso i nostri simili. De' quali gli uni riguardano specialmente la *conservazione* dell'individuo; gli altri, il suo *perfezionamento*.

Tra i primi, come ognun sa, è il dovere di soccorrere il nostro prossimo ne' suoi bisogni, nelle sue malattie, nella sua vecchiaia. Quegli che vede con indifferenza l'infelice che soffre, e senza punto commuoversi a pietà verso il medesimo, non è più degno del nome d'uomo; perocchè cessa d'essere il prossimo ed il fratello di colui ch'egli abbandona nelle sofferenze e nei dolori; siccome Cristo ne insegna nella parabola del Samaritano raccontataci da S. Luca.

Contro a questo dovere pecca adunque l'avaro (n. 130); il quale solo intento ad accumular, comunque si sia, tesori e ricchezze, è sordo alle voci della sventura; — le sucide arti dell'avaro le puoi vedere maestrevolmente ritratte nell'*Aulularia* di Plauto, e da Molière, nella commedia che appunto dall'« Avaro » s'intitola. Pecca il *prodigo* (n. 95), il quale disperde e scialacqua, senza ordine e misura, que' beni che la Provvidenza gli avea concessi, ond'esser utile agli altri. Pecca insomma, per comprendere in un nome solo tutti questi snaturati, l'*egoista*, che non altro sa ravvisare al mondo ed apprezzar che se stesso, e, come l'uom di Protagora, fa sè misura di tutte cose.

220. Noi qui parliam dei doveri, quali la legge di carità li prescrive a tutti. Ma, a gloria dell'umanità, vi

ha pur sempre di quegli uomini eletti, i quali, di ciò non contenti, alle opere strettamente obbligatorie quelle aggiungono eziandio che dicono di soprabbondanza o di *supererogazione;* i quali cioè, alla voce della ragione quella unendo del cuore, soffrono alle pene e godono alla felicità del loro prossimo, e consacrano generosi i loro beni ed interessi a pro de' loro simili; i quali, con perfetta abnegazion di se stessi, sacrificano i lor più cari diritti e la vita medesima al bene dell' umanità (n. 97). Ecco gli eroi che la carità sa produrre. Or questo eroismo, di cui rarissimi ed imperfetti esempii ci porgono le società pagane, è reso oggimai comune, di tutti i giorni e di tutti i luoghi dal Cristianesimo.

221. Rispetto ai doveri che tendono al perfezionamento de' nostri simili; quello per primo ci si affaccia d'istruirli circa le cose che più loro importa di sapere; di comunicar loro utili cognizioni, massime intorno all' arte o professione che esercitano; di far loro apprezzare la verità, e concepir odio per l' errore. Egli è medesimamente dover nostro di dare, a chi ne abbisogna, buoni consigli ed avvertimenti, di risolvere i suoi dubbii, di sgombrarne dalla mente gli errori e i pregiudizii; e all' uopo suggerirgli opportune regole e norme per la sua condotta, sia religiosa che civile.

Rendesi quindi colpevole contro alla legge morale chi trascura doveri così importanti; e, come fa l'avaro di sue ricchezze, tiene gelosamente custodita la verità, senza farne parte a nessuno. Convien tuttavia guardarsi dallo esagerare e frantendere questo comandamento; il quale ci obbliga bensì d' illuminare l' altrui intelligenza comunicandogli la verità, ma non ci obbliga a dirla tutta e sempre: e' fa d' uopo distinguere con saviezza e prudenza ciò che convien dire, e ciò che non conviene (V. *Logica* n. 313); quando parlar si deggia, e quando tacere. *Omnia tempus habent*, dice l' Ecclesiaste . . . . . .

tempus tacendi, et tempus loquendi. Posto che noi dobbiamo agli altri la verità, ond' ei possano più facilmente conseguire il lor fine, il principio regolatore in siffatta bisogna, sia questo: « Una verità, la quale tende evidentemente al bene d' un individuo o della società, non può esser taciuta senza delitto; e qualunque verità, la quale può nuocere a qualche membro della società, senza che a questa ne torni vantaggio nessuno, fa mestieri, non già sostituirla colla menzogna, ma tenerla prudentemente celata ». La pretesa libertà e franchezza di dire tutto ciò che si sa, o si opina, non è gran pezza amore della verità, ma sì piuttosto vanità ed orgoglio, degni solo dello sfrontato cinico, il quale ha rinunciato ad ogni pudore e convenienza sociale.

222. Fra' doveri di benevolenza quello viene in secondo luogo, di eccitar nei nostri simili un amor sincero alla virtù, e indurli, sia colle parole che cogli esempii, alla pratica della medesima; d' instillare nel loro animo nobili e generosi sentimenti; di ammonirli de' loro difetti; di correggerli fraternamente delle loro mancanze, ma senz'odio, senza vanità, senza passione.

Manca pertanto contro a questi sacri doveri colui che mostra indifferenza pel vizio, e nissuna compassione per l' infelice che n' è vittima; chi potendo forse ricondurre il traviato sul buon sentiero, chi avendo mezzi di compor dissidii, assopir odii e inimicizie, ridonar la pace ad intiere famiglie, di fare insomma del bene al suo prossimo, trascura di farlo, per frivoli umani riguardi, o per non avere al mondo il benchè menomo fastidio.

223. Una violazione però assai più grave di questo dovere consiste in quel turpe commercio di menzogne, fondato da una parte sul più vile interesse, e dall' altra sopra la vanità, voglio dir l'*adulazione*, la quale cor-

rompe il giudizio, seduce lo spirito e lo rende inaccessibile alla verità.

Ben pochi, a dir vero, son quelli che abbian la prudenza e la forza necessarie per resistere a tanto insidioso nemico. L'adulazione, perchè lusinga l' orgoglio, la vanità e la buona opinione, che tutti generalmente han di se stessi, di buon grado si accoglie, benchè si conosca esser ella una menzogna; e si fa, sto per dire, come Menedemo, presso Terenzio; il quale così parla al suo servo:

. . . Scin', quid nunc facere te volo?
. . . Quod sensisti illos me incipere fallere,
Id ut maturent facere: cupio illi dare
Quod vult. . . . (*Heautontim*).

L' adulatore studia e scopre facilmente il debole di chi vuol prender ne' suoi lacci; comincia coll' attribuirgli quel genere di virtù o di abilità ond' ei maggiormente si vanta; si fa quindi a lodarlo eziandio delle qualità ch' egli stesso sa troppo bene di non possedere. Per tal guisa, acconciandosi ad ogni suo capriccio, andandogli sempre a' versi, nè in nulla mai contraddicendolo, dissimulandone i difetti, e facendogli fors'anco amare i vizii ond' è macchiato, riesce a piegarlo interamente ai suoi desiderii, e ad allontanarlo sempre più dal vero suo fine. Genìa perversa e funestissima alla umana società, così ben raffiguratací da Terenzio in quel suo Gnatone, il quale, tutto tronfio e contento di sè, non ha vergogna di dire:

Est genus hominum, qui esse primos se omnium rerum (volunt
Nec sunt: hos consector; hisce ego non paro me, ut ri- (deant,
Sed eis ultro arrideo, et eorum ingenia admiror simul.
Quidquid dicunt, laudo; id rursum si negant, laudo id quo- (que.

Negat quis? nego; ait? aio. Postremo imperavi egomet (mihi
Omnia assentari. Is quaestus nunc est multo uberrimus.
(*Eunuch.*).

Ondechè a buon diritto dice Cornelio Tacito: *Pessimum inimicorum genus, laudantes.* E Persio avverte, nella *Sat.*. 1ª:

Vos, o Patricius sanguis! quos vivere fas est
Occipiti cœco, posticae occurrite sannae.

224. Ma ci non basta adempiere come che sia i doveri di beneficenza. La quale, perchè sia veramente virtuosa, dee in 1.° luogo essere *disinteressata:* diretta cioè al solo fine di far del bene ad altri, senza verun desiderio d'esserne lodati, o di riceverne ricompensa: se no, gli è un atto puramente mercenario. *Videre etiam licet plerosque*, dice Cicerone, *non tam natura liberales, quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur, facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis quam a voluntate videantur. Talis autem simulatio vanitati est coniunctior, quam aut liberalitati aut honestati* (De off.). 2.° Debb'essere *prudente*, fatta cioè coi dovuti riguardi: *habet multas cautiones*, dice ancor Cicerone. Così sarebbe imprudenza e vera prodigalità, non beneficenza, il dare più che le nostre facoltà non comportino. *Videndum. . . ne maior benignitas sit, quam facultates* (Cic.); e Seneca: *dabo egenti, sed ut ipse non egeam* (De benef.); oppure, senza distinguer persona da persona, conferir benefizii anche a coloro, che ben prevediamo essere per abusarne in proprio od altrui danno. *Qui gratificantur cuipiam quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici, neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt* (Cic.); e già Terenzio, in sul finir del *Formione*, avea detto:

Benefacta male collocata, malefacta existimo.

3.° Vuol essere *ordinata:* aver cioè di mira il maggior

bene, allorchè non si può sovvenire a tutti che ne han bisogno. Molti per contro, osserva medesimamente Cicerone, *faciunt multa temeritate quadam, sine iudicio vel modo; in omnes repentino quodam, quasi ventu, impetu animi incitati: quae beneficia aeque magna non sunt habenda, atque ea, quae iudicio, considerate constanterque delata sunt.* L' ordine nel beneficare richiede che s' abbia riguardo ai più degni. *Tertium est propositum, ut in beneficentia delectus esset dignitatis: in quo et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur, et animus erga nos, et communitas ac societas vitae, et ad nostras utilitates officia ante collata* (Cic.). A parità poi di condizioni, voglionsi preferire i più bisognosi. *Sed in collocando beneficio, si caetera paria sint, hoc maxime officii est, ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari: quod contra fit a plerisque. A quo enim plurimum sperant, etiamsi is non eget, tamen ei potissimum inserviunt* (Cic.). E ancora: *Sed in omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid cuique maxime necesse sit, et quid quisque vel sine nobis aut possit consequi, aut non possit. Ita non iidem erunt necessitudinum gradus, qui temporum: suntque officia quae aliis magis, quam aliis debeantur.* A parità finalmente di condizioni e di bisogni, si devono anteporre i più prossimi per titolo di parentela, di amicizia, di patria ecc.; tenendo eziandio nel dovuto conto il numero di coloro che si devono soccorrere, preferendo, a cagion d'esempio, una intiera famiglia ad un individuo. *Si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sunt patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus; proximi liberi, totaque domus, quae spectat in nos solos, neque aliud ullum potest habere perfugium; deinceps bene convenientes propinqui, quibus communis etiam plerumque fortuna est* (Cic.).

225. Abbiam detto poc'anzi, come nel beneficare abbiansi a preferire i più degni. Il che non vuol già dire che alcuno, per quanto indegno sia, debba essere assolutamente escluso dal partecipare alle nostre beneficenze; le quali anche a tal maniera di persone deggiono estendersi, purchè non si omettano le opportune cautele. Diremo di più, che nè anche gli stessi nostri nemici voglion essere eccettuati. So che l'esecuzione di un tal dovere non può a meno di presentare qualche difficoltà: chè non è al certo così agevol cosa il vincer lo sdegno ed il risentimento: ma in compenso, maggiore sarà il merito che ne avremo; se pur siffatta legge non dee sembrarci leggera e soave, da che Cristo ha tanto inculcato la dilezion dei nemici, precedendone coll' esempio. Il pagano trova nella vendetta un piacere divino; Cristo, per lo contrario, non solamente vuole che sian perdonate le offese, ma che di più si ricambino con amore e benefizii. *Audistis*, così egli nel Vangelo di S. Matteo, *quia dictum est: diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos; et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

226. Acciocchè però la pratica di questi doveri produca sui nostri simili tutto quel bene che abbiam diritto di aspettarcene, vuol essere accompagnata da certe maniere, le quali ne accrescono, per così dire, il pregio, siccome quelle che arguiscono in noi buone e lodevoli qualità sociali: la *semplicità*, la *dolcezza*, la *benignità* e l'*indulgenza*; il cui complesso costituisce la vera *civiltà*, ossia « l'attenzione costante, come la definisce Labruyère, a far sì, colle nostre parole e coi nostri modi, che gli altri sian contenti di noi e di se stessi ».

227. Ma la trattazion nostra sarebbe imperfetta, se omettessimo di parlare di due speciali doveri, che si connettono con quelli di benevolenza: della gratitudine

dir voglio e dell' amicizia, che non son che diverse forme della stessa virtù.

228. L' *amicizia* suol definirsi « una piena congiunzione degli animi fra due individui, determinata da un particolare e scambievole sentimento di stima e di benevolenza, e dal desiderio reciproco d'ogni bene ». L'affetto adunque che lega due amici, non può avere per base, che una conformità di carattere e di inclinazioni.

L' amicizia sincera è, senza dubbio, uno de' maggiori beni e vantaggi, che possa goder l' uomo in questa vita. Nell' Ecclesiastico sta scritto: *Amicus fidelis protectio fortis; qui autem invenit illum, invenit thesaurum. Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius. Amicus fidelis medicamentum vitae et immortalitatis; et qui metuunt Dominum, invenient illum.* « Un vero amico, dice Aristotele, è un'anima che vive in due corpi ». Ma quali sono le lodi che non le ha tributate Cicerone, come in molti luoghi delle sue opere, così massimamente in quel prezioso suo libro, che appunto dall' « Amicizia » s' intitola? della quale non dubita di affermare, essere il compendio, e come la riduzione in piccolo della infinita società del genere umano. *Est autem amicitia*, egli dice, *nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia, et caritate summa consensio; qua quidem haud scio, an, excepta sapientia, quidquam melius homini a diis immortalibus datum.* « Non vi è, soggiunge Bacone, una solitudine più desolante di quella, in cui trovasi un uomo privo di amici, senza i quali il mondo non è che un vasto deserto. Colui che è incapace di amicizia, vuolsi considerare più come una bestia che come un uomo ». (V. n. 194). E per contro, vi ha egli cosa più dolce, che di trovare un amico, nel cui seno altri possa depositare con sicurezza i suoi pensieri più segreti, i più reconditi suoi sentimenti, certo

di trovarlo ognor pronto e disposto a interessarsi per lui, a lenir le sue pene, a terger le sue lagrime, a calmarne le inquietudini, ad aiutarlo, in somma, a sopportar con pazienza le amarezze e i dolori della vita?

229. Da quanto abbiam detto apparisce, che l'amicizia è bensì come un bisogno della natura umana, ma non può dirsi un dovere: ella si forma senza un progetto, e non si può comandare.

Vero è però, che l'amicizia, una volta stabilita, impone degli obblighi. I quali consistono in una fedeltà, sincerità e confidenza reciproca fra gli amici; in una costanza inalterabile, ed in una invariabile disposizione di contribuire al bene l'uno dell'altro. Egli è quindi stretto nostro dovere di dividere coll'amico i piaceri e le pene, di consolarlo nelle afflizioni, aiutarlo nelle necessità, consigliarlo nei dubbii, correggerne i difetti, difenderne con calore contro a' suoi detrattori la riputazione. Ma nel prestargli i nostri servigii, vuolsi aver tutti i riguardi alla sua delicatezza, onde non avvilirlo, obbligandolo a supplichevoli e sempre umilianti preghiere; avvegnachè, *molestum est verbum, onerosum et demisso vultu dicendum, rogo*, dice Seneca (De benef.). Che se anche a noi occorre d'aver bisogno in checchessia del suo soccorso, gliel dobbiam dimandare con tutta franchezza e libertà, senza tergiversazioni od ambagi; ma ben guardarci dal chiedergli mai cosa nessuna, la quale non sia conforme al giusto ed all'onesto, o possa in qualche modo recare offesa alla virtù: il che sarebbe un deviare al tutto dal fine dell'amicizia, cui la virtù sola può render sincera, ferma e costante; laddove quella che non ha per iscopo che di partecipare alla fortuna dell'amico, non merita il nome di amicizia, ma sì piuttosto di abbietta passione, di sordido interesse. Il malvagio non ha che de' complici de' suoi delitti; il voluttuoso ha de' compagni nelle sue dissolu-

tezze; l'interessato ha de' socii; il prepotente ha dei bravi; il cospiratore degli adepti; de' fautori, l'uom di partito; il politico si circonda di gente astuta; i principi hanno de' cortigiani; ma ai virtuosi soltanto è dato di aver degli amici. È questa dottrina costante di Cicerone: *Qui in virtute summum bonum ponunt, praeclare illi quidem; sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet; nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest;* così egli nel citato libro *De amicitia:* a cui di buon grado, per maggiori sviluppi di questo argomento, rimandiamo i giovani nostri lettori. I quali vi troveranno di begli ed utilissimi ricordi intorno alle qualità del vero amico, e vi impareranno ad apprezzare e a coltivar degnamente una così preziosa virtù.

230. Or ci resta a parlare della *gratitudine*; che è « un sentimento misto di amore e di stima verso il benefattore, accompagnato dal desiderio e dalla disposizione dell'animo di rendergli il contracambio ». È questo un sacro dovere in chi ha ricevuto il benefizio ed uno dei doveri più importanti: *nullum officium referenda gratia magis necessarium est* (Cic. *De off.*).

Per quanto infatti si suppongano disinteressate la benevolenza, la generosità, la liberalità, non possono però a meno queste virtù di acquistarsi, per dir così, dei diritti verso coloro che ne furon l'oggetto. Niuno è che gratifichi altrui con intendimento di farsene un nemico; il cittadino generoso, nel servir la sua patria, non può avere il disegno di rendersi a' suoi occhi odioso e spregevole: chiunque fa del bene al suo simile, dee con ragione promettersi riconoscenza, od almeno equità in suo favore. Anche allorquando la beneficenza s'estende ai nemici, colui che l'esercita ha motivo di lusingarsi, che egli disarmerà il loro odio e ne farà degli amici. Son dunque giuste e fondate, in chi benefica, le pretensioni alla gratitudine ed all'affetto.

231. Di che appar manifesto, quanto brutta e detestabil cosa sia l'ingratitudine, e perchè metta ribrezzo in ogni uomo di cuore non pienamente corrotto. E pur la razza degl'ingrati è così numerosa al mondo! e già un antico proverbio dicea: « niuna cosa invecchia così presto, quanto il benefizio ». *Memoria beneficiorum fragilis, iniuriarum tenax* (Seneca, *De provid.*). Or se tale iniquità si può in qualche modo, non dirò scusare, ma compatire e compiangere, allorchè il preteso tuo benefattore ti si butta innanzi con viso arcigno e burbanzoso, con modi scortesi e sprezzanti, e quel suo favore gretto e stentato tel fa sonare alto all'orecchio, o il va buccinando su pe' canti ancora a chi ascoltarlo non vuole, facendoti ben sentire, quanto sappia di sale il pane altrui; — ella è però sempre l'ingratitudine, considerata in se stessa, incomportabile affatto, e, per poco non dissi, inconcepibile; se non la spiegasse abbastanza la vanità e l'orgoglio, che ne sono le principali sorgenti.

E per verità, ognuno è inclinato ad ingrandire a' suoi occhi il proprio merito; e per ciò stesso di riguardar come cose a lui dovute i benefizii che riceve, e di non averne obbligazione che a se medesimo. Per altra parte, la superiorità ed i vantaggi, onde godon coloro da'quali si son ricevuti i benefizii, destano una certa gelosia, a cui si accompagna bene spesso una bassa e turpe invidia (n. 100). S'ha vergogna di confessare che si è dovuto dipender da essi, ed avuto bisogno del loro soccorso. Questo pensiero è un tormento, è un peso insopportabile al vanitoso; il quale sarebbe per avventura meglio disposto a perdonar l'ingiuria ad un nemico, che non ad un benefattore il grave torto di averlo umiliato col suo benefizio. Quindi il fuggire che fa l'ingrato l'incontro del benefattore, lo sparlarne, il non rendere il contracambio; e finalmente, che è il colmo della tri-

stizia, il dimenticare affatto il benefizio stesso. *Ingratus est*, dice Seneca, *qui beneficium accepisse se negat, quod accepit; ingratus qui dissimulat; ingratus, qui non reddit; ingratissimus omnium, qui oblitus est* (De benef.). E ciò spiega la verità di quel detto, in apparenza strano e paradossale, di colui che, avvertito come un tale avesse sparlato della sua persona: « Eppur non mi ricorda, rispose, di avergli mai reso alcun servigio ».

232. Ma se così è, dovrà poi essa l'ingratitudine altrui scoraggiar le anime benefiche, sbandire dalla società la compassione, la liberalità, la carità, l'amore, che ne sono i vincoli più dolci? Si dovrà egli cessare dal beneficar degl' ingrati? No: chè la vera grandezza d'animo è superiore all' invidia e alle basse passioni, e le disprezza. L' ingratitudine degli Ateniesi verso Aristide, Cimone, e Focione, forsechè spense in questi grandi uomini l' amore onde ardevano per la lor patria? *Quereris*, così scrive Seneca al suo Lucilio, *incidisse te in hominem ingratum. — Si hoc nunc primum, age aut fortunae, aut diligentiae tuae gratias. Sed nihil facere hoc loco diligentia potest, nisi te malignum; nam si hoc periculum vitare volueris, non dabis beneficia; ita, ne apud alium pereant, apud te peribunt* (Epist. LXXXI). Bisogna far del bene agli uomini, anche loro malgrado, anche sicuri d' esserne malamente rimeritati; bisogna far il bene perchè bene: avvenga poi ciò che vuole. Che se le nostre buone azioni avranno dagli uomini un amaro compenso, a noi basti l' approvazione della coscienza, e il poter dire a noi stessi: ho fatto una buona azione. Imitiamo quel generoso, il quale, a chi andavagli osservando, come colle sue larghezze e liberalità non altro facesse che degl' ingrati, « Eh, che non poss' io, rispondea, farne un numero maggiore »!

CAPO III.

DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO I SUOI SIMILI NELLO STATO DI SOCIETA' ARTIFICIALE.

233. Noi ci siam fin qui occupati dei doveri che han gli uomini fra loro nello stato di società naturale: non aventi cioè altra relazione che quella di umanità, ossia di perfetta uguaglianza di natura.

Questi doveri li abbiam primieramente divisi in doveri di *giustizia*, e di *benevolenza:* chiamando doveri di giustizia (esterna) o giuridici quelli, che corrispondono a un diritto reale nella persona verso cui devono esercitarsi; e doveri di benevolenza quelli, che non hanno nell' umano individuo alcun diritto corrispondente.

Ma i diritti dell' uomo, abbiam detto, sono o *connaturali*, o *acquisiti*, o *derivativi* ossia trasmessi. I connaturali poi li abbiam suddivisi in *formali*, e *materiali;* gli acquisiti, in diritti di *proprietà interna*, e in diritti di *proprietà esterna;* i derivativi finalmente abbiam veduto nascere in virtù di alcuni atti speciali e positivi tra uomo e uomo, come sono i *contratti*. Quindi altrettante specie di obbligazioni o doveri giuridici. Così Tizio, ad esempio, ha diritto alla verità (diritto innato formale): alla propria vita (materiato); alla pubblica estimazione (di proprietà interna); al godimento di un fondo da essolui primamente occupato (di proprietà esterna); al godimento di un fondo donatogli da un altro (derivativo). E perciò il dovere od obbligazione negli altri, di non allontanar Tizio dalla verità; di non attentare alla sua vita; alla sua fama; e così via discorrendo.

Tutti questi doveri adunque, unitamente a quelli di benevolenza, esiston nell' uomo, considerato semplicemente qual membro della società naturale e primitiva:

società come abbiam veduto, essenziale al genere umano; non formata da un patto, ma posta in essere dal fatto stesso della coesistenza avvertita degli uomini sulla terra.

234. Ma gli uomini possono associarsi insieme deliberatamente, come infatti furono sempre associati fin dai primordii del mondo, all' intento di conseguire i fini supremi dell' umana natura, mercè dei fini secondarii, i quali servon di mezzo. Ecco l' origine delle società *artificiali;* che non sono altro fuorchè altrettante combinazioni e forme diverse della società stessa naturale, essenza e base di tutte.

235. Da queste nuove società e nuove relazioni fra gli uomini nascon nuovi diritti e nuove obbligazioni, da aggiungersi alle obbligazioni e ai diritti generali, di cui abbiamo parlato. Per siffatta guisa i doveri si modificano e si moltiplicano, ma senza confondersi o contraddirsi giammai. I doveri che ha l' uomo verso l' uomo continuano ad esistere; solo le nuove relazioni di società li rendon più sacri; e più che sono strette e numerose queste relazioni, più obbligano, e la infrazion del dovere diventa maggiormente colpevole. Così, per es., ciò che un uomo dee fare rispetto agli altri uomini, aiutarli cioè a conseguire il loro fine, ei lo deve ugualmente riguardo a' suoi figli; ma il debbe a doppio titolo. Così ancora, è pur sempre orribile un omicidio qualunque, ma il parricidio o il regicidio sono delitti immensamente più atroci che non l' uccisione di un individuo, il quale non ci sia legato con ispeciali vincoli di società.

Non occorre di osservare, come in virtù di queste nuove relazioni sociali, un semplice dovere di carità, od anche un atto dalla natura niunamente prescrittoci, possono diventar doveri di giustizia. Così il visitare gl' infermi, l' istruire gli ignoranti, non sono per sè che do-

veri di beneficenza; ma son doveri di giustizia in un medico stipendiato, e in un pubblico institutore. Così medesimamente, io non ho veruna obbligazione di cedere alcun che del frutto che ricavo dalla coltivazione di un mio fondo: ma da che sono membro della società civile, sono tenuto a contribuire per la mia parte alle pubbliche spese, pagando le imposte.

236. Moltiplici sono le società artificiali che gli uomini possono instituire: alcune delle quali lor sono utili bensì, non però necessarie assolutamente; altre invece sono indispensabili all'ordinamento perfetto e al progresso ognor crescente dell'uman genere; e queste ultime sono tre: la società *teocratica*, la *domestica* e la *civile*. — Egli è poi evidente, che qualunque società dee avere un fine proprio a cui tende.

237. La società teocratica è quella che unisce gli uomini con Dio, mediante un vincolo positivo; — dico *positivo*: perocchè c'è anche un vincolo, e quindi una società naturale degli uomini con Dio, quantunque non perfetta e compiuta, e che può chiamarsi *naturale teocratica;* di che i doveri naturali dell'uomo verso Dio, i quali vennero dichiarati a suo luogo. La società teocratica (alla quale noi qui accenniamo), compiuta e perfetta, quale esiste di presente, non è che la Chiesa, di cui fondatore è Cristo; ed ha per fine la salute eterna degli uomini. — La società domestica è formata dalla famiglia, cioè da marito e moglie, e dai figli da lor procreati; ai quali possiamo anche aggiungere i servi. — La società civile, finalmente, è costituita dai cittadini riuniti fra loro, e con chi li governa.

Di queste due ultime però noi qui soltanto intendiam di parlare.

Art. 1. — *Della società domestica.*

238. La società domestica, benchè sotto un certo rispetto possa chiamarsi naturale, in quanto che esiste per la conservazione della natura umana, nè si può concepir l'uomo fuori della famiglia, è tuttavia, rigorosamente parlando, una società artificiale: perchè la famiglia non è solo formata dalla natura, ma anche da un atto speciale della volontà di coloro che la fondano.

I membri componenti la casa o famiglia sono, come abbiam detto, marito, moglie, figli e servi. Quindi moltiplicità di vincoli o relazioni domestiche; le quali dan luogo come a tante parziali società nel seno della famiglia stessa. La prima specie di queste relazioni è tra marito e moglie; indi nasce la società *coniugale.* Un'altra ve n'ha tra i genitori ed i figli; e quindi la società *parentale.* Una terza esiste fra il padrone ed i servi; d'onde la società *erile.*

§ 1. — *Società coniugale.*

239. La società coniugale vien posta in atto col vincolo del *matrimonio*: che è « un'intima e indissolubile unione tra un uomo e una donna fondata sopra una vicendevole stima ed affezione, e contratta collo scopo di aver figli, di allevarli e di adoperarsi pel bene l'uno dell'altro ».

Dalla qual definizione risulta primieramente, che la società coniugale debb'esser *monogamica*, cioè stretta fra un sol uomo e una donna sola: perchè sola conducente al fine della medesima. Ella è quindi condannevole la *poligamia*, ossia la pluralità delle mogli: siccome quella che è incompatibile colla reciproca affezione che si debbono i coniugi. Oltrechè, l'attaccamento naturale fra i

genitori ed i figli non può a meno ch' essere indebolito assai dalla poligamia; e conseguentemente venir trascurata la buona educazione della figliuolanza. Al che vuolsi aggiungere che, figli di uno stesso padre e di madri diverse, e viventi sotto un medesimo tetto, di rado incontra che non diventino nemici e rivali. Osserveremo per ultimo, che la poligamia non è nell'ordine della natura; il che ricavasi massimamente da questo fatto, che il numero delle nascite è a un di presso uguale per i due sessi. — Quello poi che della poligamia, dicasi a più forte ragione della *poliandria:* della pluralità cioè dei mariti per una moglie sola.

È in secondo luogo manifesto, che il matrimonio è un'unione che la morte sola dee sciogliere. Il che risulta dalla natura stessa dell' amicizia; la quale non si contrae coll' intenzione ch' abbia solo a durare per un tempo determinato, come si farebbe d' un associazione di commercio. D' altra parte, l' educazione dei figli esige che l' unione del padre e della madre sia indissolubile. Se così non fosse, si farebber matrimonii con tal leggerezza e precipitazione, da togliere ogni speranza di felicità coniugale: la licenza introdurrebbe uno spaventevole disordine nelle relazioni umane, e annienterebbe l' affezione dei genitori e tutte le amabili virtù che ne derivano. A tutto ciò si aggiunga, che la legge divina consacra la indissolubilità del matrimonio.

240. L'unione coniugale essendo il fondamento di ogni ben regolata società, la coscienza impone a ciascheduno il dovere di rispettarla, di considerarne come sacre le leggi, e di nulla fare che avvilir possa, nella opinion pubblica o individuale, una istituzione, antica quanto il mondo, e che procede da Dio medesimo.

241. Ma quali poi sono gli speciali doveri ch' essa impone ai coniugi stessi?

Anzitutto osserveremo, che la superiorità dell' uomo

Digitized by Google

sulla donna è così generalmente riconosciuta, che non si può a meno di attribuirla a qualche causa legittima e permanente; e noi crediamo, sull' autorità della sacra Scrittura, che così fu sempre, e che Iddio stesso ha voluto così. E per fermo, supponendo anche nei due sessi uguaglianza di virtù e di intelligenza, ci sarebbe tuttavia ragionevole che l'uomo avesse il comando. Imperciocchè la forza di corpo, ond' è fornito, e la sua incapacità per certe faccende domestiche, qual sarebbe, ad es., la cura dei ragazzi, per tacere di tante altre minuzie, gli danno maggiori mezzi e più di agio a difender la sua famiglia contra ogni offesa, e a vegliare i diversi membri che la compongono. Ma quando diciamo *superiorità*, non intendiam mica dispotismo, non intendiam tirannia.

242. Ciò premesso, ecco i principali doveri dei coniugi: Entrambi sono tenuti di amarsi e di conservare la fedeltà coniugale, di tollerarsi reciprocamente i difetti e i gravi incomodi che seco porta il loro stato, di consigliarsi a vicenda nei dubbii, di vivere in pace e in buona armonia per tutta la vita:

. . . . Non enim hoc quicquam praestantius et melius,
Quam cum concordes consiliis rem familiarem admini-
(strant
Vir atque uxor. — (Homer. *Odyss.*).

243. Particolarmente poi: Il *marito* debbe a colei che s' è scelto a compagna, assistenza ed aiuto; egli è obbligato a proteggerla in ogni occorrenza, e, poichè la loro unione vuole, come abbiam già avvertito, esser durevole e non passeggera, dee adoperarsi per renderla, il più che sia possibile, lieta e felice: procurando che la sua superiorità su di essa non sia già quella del padrone sul servo, ma sì piuttosto come del primo fra due uguali.

Ma la moglie alla sua volta ha obbligo di star som-

Digitized by Google

messa ed ubbidiente al marito, come al capo di casa; non dee quindi cercare di tirare a sè il regime e la direzion della famiglia; il che è sempre un disordine e cagione di guai. *Mulier si primatum habeat, contraria est viro suo*, dice l' Ecclesiastico. Essa dee compiacere il marito in tutte quelle cose che son buone ed oneste; non far nulla che turbar possa la pace e la tranquillità della casa; ed astenersi fin anche da ciò, che, quantunque lecito in se stesso, potrebbe tuttavia esser cagione di dissapori domestici. Fortunato il marito, a cui tocca in sorte una moglie di tal tempra! *Mulieris bonae beatus vir*, dice ancora l' Ecclesiastico; *numerus enim annorum illius duplex. Mulier fortis oblectat virum suum, et annos vitae illius in pace implebit.*

§ 2. — *Società parentale.*

244. Tostochè i coniugi ottengono prole, nascon nuove relazioni tra i parenti ed i figli, onde ha luogo la *società parentale;* e quindi reciproci doveri degli uni verso gli altri.

I doveri dei genitori verso i loro figli si posson riassumere nel dovere di allevarli, e di dar loro una conveniente educazione. Imperciocchè noi tenghiamo come un vero paradosso, nè in alcun modo sostenibile, ciò che già insegnò Platone, e venne poscia più o men fedelmente ripetuto dai comunisti di tutti i tempi, che cioè la cura di allevare e di educare i figli non appartiene altrimenti ai genitori, ma bensì allo Stato; e che i ragazzi non dovrebbero mai sapere chi siano i lor genitori, ma considerarsi come i figli della repubblica.

245. Il primo dovere pertanto de' genitori verso i loro figli, quello si è di allevarli. Ella è una verità generalmente riconosciuta, e sarebbe facile confermarla per mezzo di considerazioni fisiche e morali, che le

madri, ove il possano, deggiono elle medesime allattare i propri figliuoli: potendo sol esse propriamente somministrar loro quel genere di alimento, che a sì deboli creature meglio conviene: intantochè un dolce istinto e la ragione stessa a ciò le invita e sospinge. E ben si sa, come spesso sia pericoloso il non obbedire alla natura su questo punto, e tragga talvolta dietro di sè conseguenze fatali al bambino ed alla madre ad un tempo. I genitori oltracciò debbono ai loro figli la più tenera affezione; con che però non degeneri in una indiscreta indulgenza, nè si mostri parzialità o mal fondata predilezione. Deggiono, compatibilmente colle loro facoltà, somministrar loro le cose necessarie alla vita e le comodità che la lor condizione comporta; ma ei non debbono essere generosi al punto da fomentarne l'ozio, e da spingerli al vizio.

246. L'altro dovere dei genitori si è di dare a' loro figli una buona educazione, che li renda capaci di sostener con onore la parte quaggiù loro assegnata, e di prepararsi alla vita avvenire; che cioè ne faccia buoni cristiani ed utili membri della umana società. A tale oggetto debbon essi adoperar tutti i mezzi d'istruzione più acconci, i precetti religiosi e morali, i saggi consigli, la lode per animarli, il rimprovero, e, se fia d'uopo, anche i castighi per correggerli; ma sopratutto il buon esempio. *Haec est superiorum conditio,* dice Quintiliano, *ut quidquid faciunt, praecipere videantur.* Di che Giovenale severamente ammonisce i padri di famiglia:

Nil dictu foedum visuque haec limina tangat.
Maxima debetur puero reverentia. Si quid
Turpe paras, ne tu pueri contempseris annos,
Sed peccaturo obsistat tibi filius infans (*Sat.* XIV).

247. Ma pur troppo, è forza il dirlo, i piani di educazione comunemente adottati sembrano poggiar su questa supposizione, che la pietà e la virtù non siano ele-

Digitized by Google

menti indispensabili del dovere; e che il posto che un uomo occupa in questo mondo e gli onori che vi ottiene, valgano assai più che non l'eterna felicità nell'altro. Il perchè suolsi usare bensì tutta l'attenzione e sollecitudine a coltivar l'intelligenza del giovanetto, ad ornare il suo esterno e a piegarlo alle arti ed esigenze della vita; ma per ciò che spetta al suo perfezionamento morale, lo si considera come un oggetto secondario. Vero è che non può l'uomo esser propriamente considerato come agente morale, se non dopo aver raggiunto l'età della discrezione (n. 56). Ma anche prima d'allora può contrarre abiti di caparbietà o di ubbidienza, di collera o di dolcezza, un buono o cattivo carattere, un giudizio ed una mente sana o torta, ch'egli forse conserverà per tutta la vita, e d'onde possono risultar conseguenze gravissime (V. *Logica*, n. 221). Non si creda pertanto, che l'educazion morale sia di poco rilievo nei primi anni di nostra esistenza: essa non fia mai che cominci troppo presto.

248. Fra i metodi seguiti, anche da genitori animati senza dubbio dalle migliori intenzioni, ve n'ha cui diresti inculcare ai fanciulli il vizio piuttosto che la virtù, e far nascere o mantener nei loro animi le ree passioni, anzichè prevenirle. Lor si mostra, p. es., a minacciare o a percuoter coloro dai quali credonsi offesi, o a castigare in loro vece altre persone, od anche oggetti insensibili; insegnando loro in tal guisa ad esser collerici e vendicativi. Qual util lezione infatti potranno essi trarre dal veder battere un altro ragazzo, punire un cane, percuotere uno sgabello, per una mancanza ch'eglino medesimi o la lor nutrice hanno commesso! E poi si dolgono i genitori, che i loro figli sono indocili, caparbii, impazienti! . . . . *Ut suum quisque vult esse, ita est* (Terent. *Aldeph.*).

D'altra parte, la lor buona condotta è talvolta così

stranamente ricompensata, che finiscon per sofferirne nella salute, intantochè apprendono una lezione di sensualità e di intemperanza. Imparano a riguardar gli stranieri, massime se vecchi o conciosi, come esseri terribili, pronti ognora a portarseli via con sè; di che, per necessaria conseguenza, pusillanimità e poltroneria, avversione pei forestieri, disprezzo della vecchiaia, durezza d'animo per la povertà e l'infortunio: come se dovessero questi esser per l'uomo oggetti, non di compassione, ma d'odio.

249. Suolsi ancora trattenere i fanciulli con racconti di spettri e di apparizioni notturne; i quali fanno nel loro animo tali e sì tenaci impressioni di terrore e di spavento, che difficilmente si potranno cancellare di poi. È anche in uso di complimentarli intorno al loro abbigliamento; con che altro non si fa che accendere in essi l'amore del fasto, che forse spingeranno più tardi fino al ridicolo. Allorquando incominciano a pronunziar qualche parola, sono eccitati a parlar molto e a chiacchierar come che sia; in tal modo si accostumano ad essere insolenti e poco rispettosi verso i lor superiori. Qualche volta son minacciati dei più severi gastighi con voce concitata e violenta; dal quale esempio imparano ad essere iracondi e stizzosi. Altra fiata, e senza sufficiente motivo, lor si largheggiano le più strane carezze; il che tende a infiacchire il loro animo e a persuaderli, a un tempo, che i lor genitori operano a capriccio, e che ad essi conseguentemente sarà lecito di fare altrettanto. Egli avvien non di rado ch' ei siano biasimati con egual severità, a cagione dei più leggieri, come dei più gravi mancamenti; ovvero anche sentan lodato con maggior compiacenza il più frivolo talento, che non si farebbe un'azione bella e virtuosa. Ed invero, non veggiam noi bene spesso certi ragazzi più severamente sgridati per un saluto fatto con poco garbo, che non per una bugia;

e riscuoter maggiori elogi per la lor disinvoltura nella danza, che non per lo studio e la prontezza nell'ubbidire ai loro parenti? Ora una foggia di educazione così assurda non mira ella a corrompere i lor buoni principii, a depravare il loro giudizio, e a pervertirne la coscienza?

250. Quale scusa poi addur potrebbe un padre (e ciò che del padre, dicasi dell'institutore), il quale punisse in un fanciullo la debolezza naturale di memoria, o la poca e tarda sua intelligenza? Tanto varrebbe il castigarlo, perchè s'ebbe da natura una corporatura meschina, o una fragile costituzione. Or quali idee di giustizia potrà egli formarsi, incontrando crudeltà e sevizie là dove trovar dovrebbe compatimento e dolcezza; e al vedersi punito, perchè non può fare ciò che è al di sopra delle sue forze?

251. S'insegni adunque ai fanciulli, per quanto la loro capacità il consente, a formarsi sane e giuste idee delle cose: a considerar le vesti, per esempio, in vista di loro utilità, non come ornamento; il cibo come necessario alla vita ed alla salute, non già quale un oggetto di sensualità. Si mostri loro, come gli uomini siano tutti per natura uguali: della qual cosa, a dir vero non avran difficoltà a persuadersi; essendo l'orgoglio una di quelle passioni, che ben di rado, o forse non mai, contraggon di per se stessi. Si faccia loro comprendere, che un uomo non è altrimenti spregevole, per esser vecchio, o sordido, o povero, ma sì piuttosto a cagione della sregolata sua condotta. Imparino invece ad usare ogni deferenza e riguardo alla vecchiaia: *omnes pueri*, così Senofonte, *discant revereri publice omnes seniores velut parentes suos, iisque etiam supervenientibus cedere.* Si accostumino per tempo ad aver la più profonda e rispettosa venerazione pe' lor genitori; a non mormorare giammai contro all'operato dei medesimi, nè a mai

contraddire, sotto un pretesto qualunque, al lor volere. Un tal piano di condotta li renderà modesti, docili e affettuosi: perocchè quanto maggiore è il rispetto che portasi ad una persona, tanto più la si ama. Siano i genitori, senza però nulla detrarre alla lor dignità, gli amici e i confidenti dei loro figli: i quali per tal modo si abitueranno ad essere schietti e sinceri, aborrenti dalla finzione e dalla doppiezza:

Nam qui mentiri, aut fallere insuerit patrem,
Aut audebit, tanto magis audebit caeteros (Ter. *Adelph.*).

Procurino insomma, — ed è questo finalmente il vero scopo della educazione domestica, e il più bel guiderdone ad un tempo delle paterne sollecitudini —, di procacciare onesti ed utili cittadini alla patria:

Gratum est quod patriae civem populoque dedisti,
Si facis ut patriae sit idoneus, utilis agris,
Utilis et bellorum et pacis rebus agendis (Iuv. *Sat.* XIV).

252. Occorrendo ai genitori di dover discendere a correzioni e castighi, guardinsi bene che ciò non succeda mai intanto che sono trasportati dalla collera (V. *Logica*, n. 217): ciò sarebbe un dare ai fanciulli l'esempio di due vizii ad un tempo, dell'ira cioè e della vendetta. Perocchè una correzione di tal sorta non può a meno d'essere e di sembrare eccessiva a chi la soffre, ed accompagnata da spirito vendicativo. *Prohibenda maxime est ira in puniendo: nunquam enim iratus, qui accedit ad poenam, mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum* (Cic. *De off.*). Non mai ricorrano a castighi corporali, se non dopo di avere inutilmente sperimentato tutti gli altri mezzi di correzione; e allorchè son costretti di usare così fatto rimedio, il faccian con moderazione e dignità, onde il fanciullo comprenda che a malincuore vi s'appigliano, e solo perchè così esige il lor dovere e il suo vantaggio. *Ut ad urendum et secandum medici, sic nos ad hoc genus castigandi*

raro invitique veniamus; nec unquam nisi necessario, si nulla alia reperiatur medicina (Cic., *ibi*). Al postutto, l'onore e la vergogna sono stimoli assai più nobili, e per solito più sicuri ed efficaci, che non un altro qualunque:

Pudore et liberalitate liberos
Retinere satius esse credo quam metu.

. . . . . .

Hoc patrium est, potius consuefacere filium
Sua sponte recte facere, quam alieno metu.
Hoc pater ac dominus interest. Hoc qui nequit,
Fateatur nescire imperare liberis.

Così il buon Micione presso Terenzio, negli *Adelfi*.

253. Che se gravi sono i doveri dei genitori verso i loro figli, non sono meno per fermo i doveri di questi verso de'lor genitori (e, proporzionatamente, di chi ne tiene le veci). Ai quali, come a lor superiori naturali e legittimi, son tenuti prima d'ogni altra cosa di portar amore e venerazione. Ei deggiono inoltre esser loro sommessi ed ubbidienti in tutto ciò che è lecito ed onesto; ascoltare con docilità e seguitare i loro consigli; riceverne di buon animo le correzioni, sopportarne il cattivo umore, pazientarne i difetti, non intraprender nulla d'importante senza consultarli, deferire alla loro esperienza: *audi patrem qui genuit te* (Prov.); e conservar per essi l'affezione e la gratitudine lor dovuta per tanti riguardi. *Honora patrem tuum, et gemitus matris tuae ne obliviscaris; memento quoniam nisi per illos natus non fuisses, et retribue illis, quomodo et illi tibi* (Ecclesiastic.). Deve un figlio amorevole e rispettoso gradir la compagnia de'suoi parenti, aiutarli nei loro bisogni, consolarli nelle afflizioni, goder con essi delle soddisfazioni che provano, sostenerli quando lor mancano le forze o la mente vacilla, e nulla trascurare per render loro più sopportabili le pene e le infermità inseparabili

dalla vecchiaia. I quali doveri tutti, in un coi premii a chi li osserva, ed i gastighi al trasgressor dei medesimi, sono compresi nel cap. 3.° dell' Ecclesiastico : *Iudicium patris audite, filii, et sic facite ut salvi sitis. Deus enim honoravit patrem in filiis ; et iudicium matris exquirens, firmavit in filios. . . . Et sicut qui thesaurizat, ita et qui honorificat matrem suam. . . . In opere, et sermone, et patientia honora patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio ab eo, et benedictio illius in novissimo maneat. Benedictio patris firmat domos filiorum; maledictio autem matris eradicat fundamenta. Ne glorieris in contumelia patris tui; non enim est tibi gloria, eius confusio; gloria enim hominis ex honore patris sui, et dedecus filii pater sine honore. Fili, suscipe senectam patris tui, et non contristes eum in vita illius ; et si defecerit sensu, veniam da, et ne spernas eum in virtute tua; eleemosina enim patris non erit in oblivione. Nam pro peccato matris restituetur tibi bonum. Et in iustitia aedificabitur tibi, et in die tribulationis commemorabitur tui: et sicut in sereno glacies, solventur peccata tua.* E poi tosto si soggiunge: *Quam malae famae est, qui derelinquit patrem; et est maledictus a Deo, qui exasperat matrem!*

Ed invero, se un padre che giunge a soffocare uno de' più forti istinti della natura, a segno di non curarsi più che tanto della conservazione di quegli stessi a' quali diede la vita, è un oggetto di orrore; che dovrà dirsi di un figlio ingrato e ribelle? Il quale, col chiudere il cuore alla voce del natural sentimento, dà a diveder troppo chiaro, come sia capace d' odio e di ingratitudine verso i migliori suoi amici e i più larghi suoi benefattori.

254. Di che infatti non sarà egli capace un figlio snaturato, che si rende colpevole della più atroce crudeltà, col ferire il cuore ed annientar le speranze di un padre? al quale, siccome altri già disse, « il dente di

un serpente non fa una ferita più acerba, che la ingratitudine del figlio ».

Quanto, per contro, non è dolce e consolante l'udire Orazio confessar candidamente, che quanto egli è, o possiede di merito e di virtù, il deve tutto a suo padre; ed, enumerati i benefizii da essolui ricevuti, scrivere così:

. . . . . At hoc nunc
Laus illi debetur, et a me gratia maior.
Nil me poeniteat sanum patris huius: eoque
Non, ut magna dolo factum negat esse suo pars,
Quod non ingenuos habeat clarosque parentes;
Sic me defendam. Longe mea discrepat istis
Et vox et ratio: nam si natura iuberet
A certis annis aevum remeare peractum,
Atque alios legere ad fastum quoscumque parentes,
Optaret sibi quisque; meis contentus, honestos
Fascibus et sellis nollem sumere. . . (Lib. I, *Sat.* 6).

Belli e nobilissimi sentimenti, massime in bocca di un gentile! I quali fanno onore ad un tempo al merito ed alla sapienza del padre, alla gratitudine ed alla pietà del figlio.

255. Collo aver dichiarati i doveri che han gli uni verso gli altri, i genitori e i figliuoli, ne abbiamo ad un tempo indicato i vicendevoli diritti.

In quanto però ai diritti che il genitore ha sulla sua prole, è importante di notare, come non sian questi, checchè talvolta siasi sostenuto in contrario, illimitati e indefiniti. Così la patria potestà non ha tanta estensione da poter ledere la dignità personale del figlio, come non può di nessun altro e neppur di se stesso. Il perchè, dove ad alcuno di simili atti trascorresse un indegno genitore, il non ubbidire in tal caso e il non cedere, sarebbe, non che lecito al figlio, prescritto e degno di lode. E così appunto egregiamente comportavasi Alessandro il Grande rispetto a sua madre, la quale ecci-

tavalo a mettere a morte un innocente. « Io son tua madre », diceva ella; ed Alessandro: « Sollo benissimo, le rispondea; ma chiedetemi qualche altra prova della mia riconoscenza; giacchè niun benefizio è così grande, che sacrificar si possa la vita d'un uomo ». Medesimamente il padre non ha diritto di torre al figlio la vita; nè quello di renderlo schiavo; o d'infliggergli alcuna pena, o di cagionargli alcun danno, se non è al tutto richiesto dal bene ordinato della famiglia. Al che aggiungeremo, che la patria potestà non può andare tant'oltre che sia lecito ad un padre di violentare l'inclinazion de' suoi figli in ciò che trovasi strettamente connesso colla felicità della vita; com'è, ad esempio, il matrimonio e la scelta di uno stato: il che sarebbe niente meno che un atto di crudeltà. Oltrechè una simil violenza, coll'irritar che farebbe oltremodo le loro passioni e turbarne l'animo, potrebbe mettere in compromesso la loro felicità nella vita futura, al tempo stesso che lor la toglie nella presente. In fatto di maritaggio, i diritti paterni non vanno al di là di quello di opposizione; e questo ancora, in molti casi, può essere contestato. La natura ha voluto che l'affezion reciproca fosse il movente principale di questa unione. Ondechè un matrimonio contratto per tutt'altro motivo: consigliato, p. es., dall'ambizione, dal danaro, o foss'anche dalla semplice condiscendenza al volere dei parenti, è riprovevole affatto e contrario alle intenzioni della natura; e quindi raro è che non sortisca un fine lagrimevole.

§ 3. — *Società erile.*

256. Senza entrare a discuter la questione, da alcuni risoluta affermativamente, e negativamente da altri, se, cioè, tra il servo ed il padrone esista un vincolo so-

ciale, che dia luogo ad una società propriamente detta, ci sia lecito di chiamar col nome di *società erile*, o *signorile*, che dir si voglia, la special convivenza tra padrone e servo, e le relazioni che esistono tra i medesimi.

Queste relazioni sono fondate sur un contratto od accordo, collo scopo del reciproco benessere delle due parti contraenti. Di che la differenza fra la società erile, e la schiavitù (n. 176).

257. Ecco intanto in qual modo si può spiegar l'origine e la legittimità di tal sorta di relazioni.

Gli uomini, benchè uguali sotto diversi rispetti, sono tuttavia, per ciò che riguarda la capacità ed il carattere, fra di loro molto ineguali. Ondechè, se un tale è sollecito, prudente, attivo; e un tal altro, irresoluto, incauto, indolente, egli avverrà col tempo, — posto anche a tutti e due ugualmente favorevole ciò che dicesi fortuna —, che il primo acquisterà molte ricchezze, senza far torto a nessuno; e l'altro ben poche, senza che tuttavia possa dolersi che gli sia stata fatta veruna ingiustizia. Il primo conseguentemente carico, assai più che non il secondo, di cure e di faccende, mostrerassi disposto a stipendiar quelli che vorranno aiutarlo e servirlo; intanto che coloro i quali possedono poco o nulla, di buon grado si acconceranno a tali condizioni: ecco padrone e servo. Di qui avverrà che, se il padrone è buono, ed il servo fedele; o in altri termini, se ciascheduno fa il proprio dovere, si troveranno amendue in condizione migliore, dietro a queste relazioni, che non sarebbero stati senza di esse.

258. Oltracciò, l'utile e il bello della vita sociale dimandano, che in essa sia stabilita una moltiplicità di funzioni, le quali non possono esser tutte ugualmente onorevoli, o vantaggiose ugualmente; — e qui può ricordarsi l'ingegnoso apologo di Menenio Agrippa alla ribellante plebe romana. Quindi è, che potendo i ric-

chi disporre dei mezzi d'una educazione migliore, diventeranno di necessità meglio capaci, che i poveri, di coprire i più alti impieghi; ed i poveri, alla lor volta, conscii di loro incapacità, non avranno altra ambizione fuorchè quella di guadagnare il necessario in quel genere di vita a cui sono usati insin dall'infanzia; e, per siffatta guisa, tutte le utili professioni appartenendo agli uomini meglio idonei ad esercitarle, l'andamento della vita sociale riuscirà vieppiù regolare e spedito.

259. Lungi da me il pensiero di voler far credere con ciò, che un' umil fortuna sia l'effetto d'una capacità ristretta e meschina, e per contro, un rango elevato nella società, il risultamento di talenti superiori: questo solo dir voglio, che, dalle naturali diversità dell'umano ingegno e carattere, deggion nascere col tempo, nel corso ordinario delle cose, diversità di condizioni. Ma ad ogni modo non vuolsi dimenticare giammai, che gli affari di quaggiù son governati dalla Provvidenza (n. 110); la quale negli imperscrutabili suoi disegni spesso umilia l'uno per innalzar l'altro, con mezzi, a parer nostro, forse difettosi e poco all'ordine conformi, e pure infallibilmente pieni di bontà e di sapienza.

260. Or egli è chiaro, che senza le cose di prima necessità, non si può vivere affatto; laddove colui che le possiede, può assolutamente far senza servi. Il padrone adunque è più necessario al servo, che non sia questi al padrone. Egli è quindi ragionevole che il servo riconosca la superiorità del padrone, e che, a parte il servizio stipulato, abbia per esso un grado particolare di deferenza, che il padrone non è tenuto di usare verso di lui. Questi pertanto è obbligato di servire il padrone con zelo e fedeltà; di puntualmente ubbidirlo, senza esitazione o rincrescimento, in tutto ciò che non è contrario alle leggi; di vegliare a' suoi inte-

ressi e difenderli in ogni occorrenza; di aver quella cura stessa della cosa famigliare che avrebbe delle cose proprie, guardandosi dall' abusare della fiducia e della buona fede del padrone. Egli dee finalmente rispettare il suo nome e la sua persona, non parlar de' suoi difetti, non divulgare i suoi segreti, se li conosce, a meno che il diritto naturale e il bene pubblico non dimandasse ch' ei venissero palesati.

261. Ma il padrone, alla sua volta, dee comandare il servo con dolcezza, senz' ira e senza dispetto: *sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere* (Seneca, *Epist.* XLVII). Come si potrà egli, con un trattamento duro ed altiero, ottenere un servigio fatto con zelo ed amore? La collera del padrone non fa che turbare il servo, irritarlo e impedirlo di far bene ciò che gli è comandato; e s' ella è abituale, questi vi si avvezza, più non la teme, e sta forse covando nel suo cuore un odio compresso, che erompe talvolta in una maniera funesta. Gli è parimente obbligo strettissimo del padrone di vigilar sui costumi e sulla condotta dei suoi servi, di correggerli, se fia d' uopo, e rimproverarli de' lor mancamenti, ma con discrezione, con carità ed amorevolezza; sopra tutto poi di dar loro buon esempio. Dee compatire alla lor sorte, e ricordarsi ch'ei sono uomini al pari di lui; ch' egli stesso non ha niente che non abbia ricevuto, che conseguentemente non possa perdere. *Vis tu cogitare*, dice ancora Seneca, *istum quem servum tuum vocas, ex iisdem seminibus ortum, eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere atque mori? Tam tu illum videre ingenuum potes, quam ille te servum.... Contemne nunc eius fortunae hominem, in quam transire, dum contemnis, potes.* Non dee cercar di avvilirlo, nè esigere da esso cose ingiuste o contrarie alla legge di Dio e alla morale. Debbe finalmente averne cura nelle malattie, soccorrerlo nelle disgrazie, non abbandonarlo

nella vecchiaia, e pagargli con esattezza e all'epoche convenute, il pattuito salario.

262. Così adoperando, si è sicuri d'avere servi affezionati e fedeli; e un servo fedele e veramente attaccato al suo padrone, è un amico più schietto e sicuro, che non sian, per avventura, la maggior parte di quelli che s'onorano di questo nome. Quanti, non solo servi, ma schiavi eziandio, che una stravolta opinione fa riguardar con disprezzo, han manifestato pe' lor padroni tale uno zelo e tanta generosità, da meritarsi la stima e l'ammirazione de' secoli! Valerio Massimo cita molti esempii di schiavi, che han fatto spontaneo sacrifizio della lor vita, per salvar quella dei loro padroni. Uno schiavo di Pisone, secondo che ne riferisce Cornelio Tacito, prese il nome del padrone che era stato proscritto, e si lasciò uccidere, per campare ad esso la vita. Sotto Caligola, una schiava soffrì coraggiosamente la più crudele tortura, senza aver mai voluto niente confessare che potesse tornare a danno del suo padrone. L'illustre Catinat, caduto in disgrazia e sprovveduto di danaro, trovò nel suo servo un amico generoso, che lieto e spontaneo tutta gl'inviò la piccola sua fortuna. Quanti poi non hanno scampata la vita ne' combattimenti, pel coraggio de' lor servitori che lor pugnavano a' fianchi, e che si esposero per essi ai maggiori pericoli!

Cessino adunque gli uomini vanitosi e superbi di tenere a vile e di trattar con durezza i loro servi; i quali anche astraendo dalla considerazione del proprio dovere, son loro così utili e talvolta necessarii; rispettino in essi le ragioni dell'umanità; e perchè la veggono infelice, non s'arroghino il diritto di oltraggiarla. Si persuadano infine, che il salario ai medesimi accordato, non li dispensa dall'obbligo della riconoscenza; essendo questo per lo più molto inferiore ai benefizii che ne ricevono.

Art. 2. — *Della società civile.*

263. La *società civile* può definirsi « una riunione d'uomini sotto lo stesso pubblico governo »; ovvero anche: « l'unione di più famiglie, fatta all'unico scopo di regolare convenientemente, mediante una sola mente ed una sola forza (sociale), l'uso de' lor diritti in modo, che l'una non riesca all'altra d'ingombro e di incomodo, ma la lor coesistenza in sulla terra sia pacifica, sicura e scambievolmente giovevole «. Di che si vede, che la società civile ha suo fondamento nella società di famiglia.

Certo, i padri di famiglia che s'uniscon liberamente in società civile, non intendono di rinunziare ad alcuno de' lor diritti o connaturali od acquisiti; ma appunto per provvedere d'accordo alla migliore conservazione de' medesimi, se la vogliono intendere amicamente insieme, voglion dare, colla ragione e colla prudenza, tale attitudine e modo di essere a' diritti loro, che, in esercitandoli, niuno nuoca all'altro, ognuno giovi a tutti.

264. Di qui facilmente si capisce, quale abbia dovuto esser l'origine delle civili società.

Che all'uomo sia necessaria la *società*, noi l'abbiam dimostrato più sopra (n. 158); ma può egli dirsi medesimamente, che a lui sia necessaria la *società civile?* Rispondiamo ch'essa è necessaria alle indigenze ed esigenze dell'umana natura, ed al progressivo sviluppo dell'umanità (n. 236): sì che non può dirsi intieramente arbitraria, come la vorrebbe il sistema del *contratto sociale* (n. 156). Ma non se ne dee poi esagerare la necessità incondizionata, e supporre, come ad alcuni piacque, negli uomini tutti una stretta obbligazione di appartenervi, senza distinzione di luoghi e di tempi. Infatti la società esisteva anche prima che fosse istituita la società

civile: conciossiachè anteriore a questa è la società domestica; nella quale appunto, siccome abbiam testè osservato, essa trova suo fondamento.

265. È un fatto che l'umana attività non può muoversi ad operare senza un qualche stimolo; e gli stimoli che traggon l'uomo ad agire, sono certi bisogni da essolui sentiti in certe disposizioni. Or bene dimandasi: da qual bisogno han potuto primamente esser eccitate le società domestiche, — le quali ad ogni modo potean per sè fiorire e prosperare sotto il rispettivo lor capo di famiglia —, sì che si risolvessero di associarsi insieme in comunanza civile?

Questo bisogno fu quello di legittima difesa. E per fermo, quando le famiglie, isolate l'una dall'altra, si avvidero (il che ha dovuto succedere assai presto) come più non potessero bastare a se stesse, e difendersi, sia contro agli assalti degli animali feroci, sia massimamente contro alla malvagità degli altri uomini, — allora appunto han dovuto sentire il bisogno di unirsi insieme, onde costituirsi in una medesima società. Lo stimolo adunque efficace e giuridico, che già mosse i padri di famiglia ad aggregarsi in civil comunanza, fu il bisogno di difesa esterna della famiglia, il bisogno cioè di difendere le proprie famiglie contro ad altre famiglie potenti, o contra una società civile precedentemente stabilita. In fatti, lo stabilimento d'una società civile dovette chiamarne lo stabilimento d'altre simili: senza di che le famiglie separate e divise sarebbersi trovate in pericolo d'essere schiacciate e di cadere in potestà delle famiglie già aggregate in civile consorzio, e per la loro aggregazione rese prevalenti. — Ecco l'origine delle *città* e degli *stati*.

266. Egli è poi naturale, che colui che era il capo della più potente tra le famiglie aggregate, continuasse ad esserlo delle medesime riunite insieme, col titolo di

re od altro equivalente; ovvero anche, se, in mezzo di queste famiglie così riunite per la comune lor sicurezza, sorgeva un uomo forte ed agli altri superiore per la parola, e soprattutto per le sue azioni; un uomo energico, risoluto, e capace di esercitar sulla moltitudine una grande influenza, — questi, come già era di fatto, non poteva a meno di essere scelto, e di diventar così anche di diritto, capo o principe di quella società. Questa naturale inclinazione di cedere spontaneamente al più forte, manifestasi nelle ordinarie relazioni degli uomini fra loro, e nelle elezioni liberamente fatte. Del che abbiamo una prova per sin nei giuochi e divertimenti dei fanciulli; i quali sogliono per lo più deputar uno de' lor compagni, cui giudicano il più capace, ad esserne il capo e regolatore.

267. Alle fatte osservazioni suffraga pienamente la storia; la quale ne insegna, come nelle epoche più remote siansi formate piccole società governate da re, come da loro capi. *Regnum*, dice Polibio, *et unius dominatio prima omnium reipublicae formarum inter mortales fuit constituta* (lib. VI); e Giustino: *Principio rerum, gentium nationumque imperium penes reges erat* (lib. I).

Queste società, in origine poco numerose, crebbero a poco a poco, sia pel moltiplicarsi delle famiglie, sia per nuovi aggregamenti, dovuti a conquiste, a trattati, a cessioni e simili; d'onde ebbero nascimento i grandi stati ed imperi. Più tardi il poter supremo vestì varie forme; il potere, per lo più ereditario, fu talvolta elettivo; alle monarchie succedettero i governi repubblicani. Così le più celebri repubbliche dell'antichità, Atene, Roma ecc., avean cominciato dall'essere monarchie.

268. Da ciò si vede che se è necessaria in uno Stato, perchè possa reggere e conservarsi, una suprema direzione, un governo: *omnis respublica..... consilio quo-*

dam regenda est, ut diuturna sit (Cic. *de rep.*); questo però può essere diverso; può cioè vestir varie forme.

Chiamasi *forma* di governo la maniera, onde uno Stato esercita la sua sovranità: è l'insieme delle leggi, delle istituzioni, dei mezzi, in una parola, adoperati per condurre la società al suo fine. E perciocchè questi mezzi variano necessariamente secondo i climi, i costumi, le abitudini e i bisogni di ciaschedun popolo, indi segue, che l'ordine politico, o sia la forma di governo variar debba secondo le circostanze.

269. Le forme principali di governo sono il monarchico ed il repubblicano.

Il governo *repubblicano* è quello, in cui la sovranità è delegata dalla nazione a un certo numero d'individui. La repubblica poi è aristocratica o democratica, secondo che vi domina l'uno o l'altro dei due elementi. L'*aristocrazia* è una società, nella quale il potere è nelle mani d'una classe particolare, quella cioè dei nobili e dei più notabili dello stato: tale fu, per lungo tempo, il governo di Genova e di Venezia. — La *democrazia* è una società, in cui il potere risiede nelle assemblee generali della nazione: come già fu in Atene, e in altre celebri repubbliche dell'antichità. — V'ha anche delle repubbliche costituite sotto una forma detta *federativa*. I governi confederati sono composti di più stati distinti, insieme uniti per un patto, o vincolo federale. Ciascheduno di questi stati ha una sua amministrazione a parte; ma gli affari generali della confederazione si trattano in comune, per mezzo di rappresentanti degli stati rispettivi: di tal maniera è la costituzione della Svizzera, e degli Stati Uniti d'America. La forma federativa è anche applicabile agli stati monarchici: ne abbiamo un esempio nella Confederazione Germanica.

Dicesi *monarchico* quel governo, nel quale un solo

possiede l' autorità sovrana, sotto il nome d'imperatore, di re, di duca ecc. La monarchia chiamasi *assoluta*, quando la sola volontà del monarca fa la legge; è *temperata*, s' ella è mantenuta entro certi limiti determinati. Di questo genere sono i governi detti *costituzionali* o rappresentativi, risultanti da una certa combinazione nei tre elementi, monarchico, aristocratico, e democratico; una tal forma di governo la troviamo in Inghilterra, in Piemonte e nel Belgio. — La monarchia è per lo più ereditaria; benchè non manchino esempii, come già fu in Polonia, di monarchie elettive: esempii tuttavia poco imitabili, se crediamo a Tacito; il quale saggiamente osserva, *minore discrimine sumi principem quam quæri* (Hist. lib. II); e nel lib. 3.° degli Annali, *pravas aliorum spes cohiberi, si successor non in incerto.*

270. Ora qui può dimandarsi, di queste diverse forme di governo, a quale abbiasi a dar la preferenza?

A noi non s'appartiene il discutere siffatta materia; la quale d'altra parte non troverebbe luogo opportuno in un semplice compendio di filosofia morale per giovanetti. Solo osserveremo, che in politica, siccome in ogni altra cosa umana, non il perfetto vuolsi pretendere, ma sì piuttosto il meno imperfetto. Noteremo ancora, come ciascheduna di queste forme possa esser giudicata buona in se medesima, ed essere in relazione col carattere e coi bisogni del popolo che la possiede (n. 268); benchè tutte, per l'abuso, soggette a corrompersi. Così la monarchia abusata riesce nella *tirannide*, a un governo cioè arbitrario e capriccioso: *Ex monarchia fit tyrannis, cum rex, contempta legum auctoritate, omnia agit pro animi sui libidine* (Plato, *De rep.*). L' abuso dell' aristocrazia dà luogo all' *oligarchia*, ed è quando un piccol numero di nobili attira a sè il potere, escludendone tutti gli altri; ovvero anche finisce nella democrazia: *Aristocratia male administrata in democratium*

delabi solet ac mutari (Polyb., lib. VI). La democrazia finalmente può degenerare in *anarchia*, disordine che nasce dalla mancanza di una direzione governativa, e dal disprezzo delle leggi e dei magistrati; la quale però termina poi sempre nella monarchia, che sorge opportuna a metter termine allo scompiglio: *Ex democratia male administrata, ubi imperiosior ac insolentior fuit multitudini potestas, regnum seu monarchia nasci solet* (Polyb., *ibi*); chè, al dir di Tacito: *non aliud discordantis patriae remedium, quam ut ab uno regatur* (Annal. lib. I).

271. Non è adunque così facile il determinare ciò che meglio convenir possa al tale o al tal altro popolo, in un dato tempo.

Ei si può tuttavia generalmente affermare, come dal detto testè si è già potuto facilmente raccogliere, che di tutti i governi, il migliore si è il monarchico: nel che per fermo tutta abbiam consenziente la più rispettabile antichità. In quanto al governo aristocratico, ecco in qual modo ne parla Erodoto: *In paucorum etiam bonorum imperio sunt omnia plena simultatibus et odiis mutuis; unde caedes es seditiones* (Hist., lib. III); e Plinio il giovane: *Numerantur sententiae, non ponderantur; nam cum sit impar prudentia, par omnium ius est* (Lib. II, *Epist.* 12). Per quello poi che riguarda la democrazia: *Ex tribus bonis reipublicae formis*, dice lo stesso Erodoto, *pessima est democratia;* e ancora: *In populi imperio mali dominantur, et rerum imperiti iudicant; unde magna rerum confusio et perturbatio sequantur necesse est* (Ibi). Nè diversamente Senofonte: *Democratia, seu populare imperium deterrimus omnium reipublicae formarum status* (De republ. Athen.). Laddove, trattandosi della monarchia: *Multos imperitare malum est; Rex unicus esto*, dice Omero nel libro 2.° dell'Iliade. *Ex tribus bonis reipublicae formis*, scrive ancora Erodoto, *optima est*

monarchia (Ibi); *proxima enim*, soggiunge Platone, *accedit ad patriam potestatem* (De leg., lib. III). E Tacito: *Unum imperii corpus unius animo regendum videtur* (Annal., lib. I).

272. Ma al postutto, qualunque ne sia la forma (al che propriamente la morale non guarda), un governo è pur sempre necessario alla conservazione e alla prosperità di uno stato (n. 268): una potenza direttiva, dir voglio, la quale ne curi e ne sorvegli gl'interessi; non potendo uno Stato (che è la totalità dei cittadini, ossia l'intiero corpo sociale) agir per se stesso sopra ciascun de' suoi membri, nè difendere i diritti suoi proprii.

Tra il governo adunque, ed i governati ossia i cittadini, esiston intime relazioni, d'onde nascono i rispettivi loro doveri; senza l'adempimento de' quali non regnerà mai nella società la libertà e l'ordine pubblico; ma si piuttosto l'oppressione, lo scompiglio, l'anarchia, nella lotta inevitabile degli interessi e delle passioni, senza regola e senza freno.

§ 1. — *Doveri del governo.*

273. La missione di qualsiasi governo ben costituito, si è di condurre al suo fine la società che gli è affidata; di che derivano i moltiplici suoi doveri.

In 1.° luogo adunque è dovere d'ogni governo civile di rispettare i diritti dei cittadini; e non solo di rispettarli esso, ma di tutelarli e proteggerli contro agli attentati colpevoli, sia d'altri cittadini, sia di persone estranee alla società.

2.° Deve il governo mostrare un sincero attaccamento ed amore alla Religione, prenderne la difesa, curarne il decoro ed il rispetto; chè, senza Religione, niuno stato è durevole: *Religio vera est firmamentum reipublicae*, dice Platone. (*De republ.*): Di che appunto allo sprez-

zo della Religione non teme Orazio di attribuire i mali che ai suoi tempi affliggean l'impero, e di prorompere in questi minacciosi lamenti:

Delicta maiorum immeritus lues
Romanae, donec templa refeceris,
Ædesque labentes Deorum et
Foeda nigro simulacra fumo.

. . . . . .

Di multa neglecti dederunt
Hesperiae mala luctuosae (Lib. III, *Od.* 6).

3.° È pure obbligo del governo di dare un perpetuo esempio di moralità e di sapienza, sia nell'emanar leggi provvide, opportune, richieste dal ben pubblico, chiare, precise, imparziali, non troppe, e sovratutto giuste (nè giuste ponno essere, se non sono conformi alla legge eterna del dovere, e come altrettante applicazioni della medesima: chè non v'ha mica due giustizie, l'una per gl'individui, l'altra per i governi): sia nel procurarne la esecuzione puntuale ed esatta; sia nel bene interpretarle, e farne l'applicazione con imparzialità e prontezza; sia nel distribuire gl'impieghi e le cariche, non avendo riguardo che alla capacità ed al merito personale, rimosso ogni arbitrio: *ad munus publicum nemo nisi exploratus, admittendus* (Plato, *ut sup.*); sia nel non accordare che al vero merito gli onori e le ricompense; sia finalmente nel punire i colpevoli, statuendo quelle pene che valgano a prevenire il delitto, a comprimer le ree passioni, a guarentire insomma la pubblica tranquillità e sicurezza.

. . . . Tolle periclum
Iam vaga prosiliet, frenis natura remotis. (Hor. II, *sat.* 7).

4.° Deve il governo esser sollecito del ben essere materiale de' cittadini, col promuovere e favorir l'agricoltura, l'industria, il commercio e le utili imprese; col fare, per quanto è possibile, che ogni capacità tro-

vi in che opportunamente occuparsi; non dimenticando quelle diverse instituzioni destinate a prevenire o ad alleviare le più triste posizioni della vita; ma ponendo ad un tempo un valido freno a tutti que' rei passatempi, che fomentano l' oziosità e strascinano al vizio (n. 212).

5.° Per ciò che spetta ai bisogni dell' intelligenza, ugualmente imperiosi degli altri, il governo dee procacciar di soddisfarli, col far sì che s' istituiscano, in quel maggior numero che sia possibile, delle scuole destinate a comunicare ad ogni maniera di cittadini quelle conoscenze, che il loro stato e le loro occupazioni richieggono. L' istruzione eccita ed agevola il lavoro, padre di tutte le virtù. Ma, oltre a questa istruzione che lo stato ha obbligo di procurare a ciaschedun de' suoi membri, ei dee pensare allo stabilimento di dotte corporazioni o società, come università ed accademie, ad oggetto di conservare le verità conosciute e di scoprirne di nuove, a sempre maggior utile e benefizio della umanità.

6.° Ma l' istruzione che si dà vuol essere educativa: il progresso cioè religioso e morale si è quello che il governo dee sopra tutto aver di mira nell' istruzione: la quale, diversamente, riesce un' arma assai pericolosa. E qui calza appunto il bel pensiero di Bacone, che la religione è l' aroma che impedisce alla scienza di corrompersi. Nè per verità egli è difficile a comprendere, come non possa l' istruzione avere azione morale, scemar l' orgoglio, impedir le infamie e i delitti, frenare in una parola le ree passioni, se non in quanto va strettamente congiunta coi sentimenti religiosi. — Debbe oltracciò il governo cercar di formare i cittadini all' amor della patria e della famiglia, alla pratica della vera libertà, al rispetto delle leggi e delle istituzioni nazionali.

7.° Il governo è tenuto di promuovere e fomentare

lo spirito di associazione e di unità: perocchè, avendo tutti gli uomini bisogno l'uno dell'altro, conviene eccitarli ad amarsi e a soccorrersi a vicenda, e coll'opera e col consiglio, affinchè il benessere di ciascheduno si moltiplichi in certa guisa coll'aggiungersi a quello degli altri. L'unione poi dei popoli fra loro dà compimento a quella degli individui. È adunque anch'esso fra'doveri del governo di spegnere gli odii e le inimicizie internazionali, per via di relazioni amichevoli e facili; le quali, mercè la comunione degli interessi, non mancheranno di produrre anche l'unione dei popoli. Il nome di *straniero* più non dee tra noi significare *nemico*, come già nei barbari tempi. L'umanità non dovrebb'essere che una grande famiglia, in cui tutti gli uomini, secondo l'insegnamento vangelico e la stessa voce della natura, sono fratelli.

8.° Incaricato delle spese dello stato, e in obbligo di provvedere al benessere ed alla quiete del paese, il governo ha senza dubbio il diritto di esigerne sussidii e imporre tributi *neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi possunt* (Corn. Tac. *Hist.*, lib. IV). Ma la giustizia non gli permette di dimandarne al di là che i pubblici bisogni, seppure qualche considerevole e particolar vantaggio nol consentano. Essa vuole inoltre che le imposte siano equabilmente distribuite su tutti gli ordini dei cittadini, senza eccezioni o privilegii; che siano levate nel modo più facile e meno oneroso che sia possibile; che vengano determinate dietro maturo e coscienzioso consiglio, non a caso od a capriccio; che siano impiegate esclusivamente a favore e vantaggio de' cittadini, non divertite ad altri usi; che per ultimo elle non siano superiori alle forze de' contribuenti, e per ciò stesso incomportabili. E a chi per avventura consigliasse di aumentarle di soverchio e senza vera necessità, un buon

amministratore dee rispondere coll' imperator Tiberio, secondo che ne riferisce Svetonio: *boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere.*

9.° Finalmente, la difesa dello Stato, alla quale è obbligato il governo, il pone talvolta nella necessità di sostenere la guerra. Ma ei non dee mai intraprenderla che per gravissime e giuste cagioni, *Bellicoso populo,* osserva Sallustio, *quies diuturnior nocet; iusta tamen bella semper essa oportet, quae suscipiantur* (De rep. ordin.). Ora, al dir di Senofonte: *Haec est belli iusta suscipiendi causa duplex: nempe si vel iniuria iam illata nobis ipsis propulsatur a nobis, vel amicis sociisque lacessitis et petentibus auxilium feratur.* La guerra, in breve, è giusta quando è necessaria; quando, tentati invano tutti i mezzi di conciliazione e di pace che l' equità può suggerire, altro più non resta che di ricorrere alle armi. *Iustum et bellum, quibus necessarium; et pia arma, quibus nulla nisi in armis reliquitur spes* (Tit. Liv. *lib.* IX). Che se è così, si potrà egli mai lamentare abbastanza chi, per frivoli motivi o per capriccio non temesse di turbar la pace d' intiere nazioni, di mettere il mondo a soqquadro? Dunque, perchè siano soddisfatte le cupidigie o le ambiziose mire di un solo, dovrai vestire a corrotto e struggersi nel dolore tante consorti e madri infelici? dovran tante famiglie gemere nello squallore e nella miseria?

Scilicet ut Turno contingat regia coniux,
Nos, animae viles, inhumata infletaque turba,
Sternamur campis.....? (Virg. *Æneid.*, lib. XI).

Se non che, il vero scopo della guerra quello essendo di ottenere una pace stabile e sicura, a ciò mai sempre dee mirare un saggio governo; nè lasciare intentata alcuna via, nè trascurar veruna circostanza, per aggiungnere a siffatto risultamento. *Pax tuta,* dice Tucidide, *cuivis bello, etiam iusto, est praeferenda; adeo ut ne ma-*

gnae quidem alicuius prosperitatis inexpectato eventu recusari debeat oblata (Hist., lib. IV).

Questi sono, sommariamente, i doveri del potere, o sia del governo. Or passiamo a quelli dei cittadini.

§ 2. — *Doveri dei cittadini.*

274. In uno stato, degno veramente di questo nome, il cittadino, il quale esercita una parte qualunque del potere, non lascia perciò d'esser cittadino, e quindi medesimo, al par di qualunque altro, sottomesso alla legge. Due specie adunque di doveri, ha questi da adempiere: quei doveri speciali cioè, i quali risultano per ciaschedun cittadino dalla parte di sovranità o di potere ond' è investito; e quegli altri, i quali sono imposti ad ogni cittadino, ossia a tutti i membri dello stato senza eccezione.

275. Tre poteri soglionsi distinguere in uno stato: il potere *legislativo*, che fa le leggi; l'*esecutivo*, che dee curarne la osservanza; e il *giudiziario*, il quale le interpreta e le applica ai casi particolari.

Dei doveri inerenti a ognun di questi poteri noi abbiam già trattato, parlando generalmente dei doveri del governo. I quali, a volerli specificare, si risolvono nei doveri de' *sovrani*, de' *ministri*, de' *magistrati* ecc. Or ci resta a dir brevemente dei doveri de' cittadini in generale. Dico *in generale*; avvegnachè a noi non s' aspetta di discendere ai doveri speciali di ciascun ordine di cittadini: degli *insegnanti*, a cagion di es., dei *giurisperiti*, dei *medici* e via discorrendo; dei doveri cioè, come dicono, del proprio stato. De' quali ognuno è tenuto di perfettamente informarsi, prima di accettare un dato uffizio (n. 128), o d'impegnarsi in una carriera qualunque, in vista della più o men grave risponsabilità che si assume.

276. Primieramente adunque un buon cittadino dee portar riverenza alla suprema autorità, riguardando i governanti come vicarii di Dio sulla terra. Ondechè la mancanza dell'onore e del rispetto dovuto a chi siede al supremo governo della società, sarebbe un'ingiuria non solo alla persona del governante, ma a quella maestà medesima di cui egli è investito: chè qualunque potestà o autorità umana non è già inerente all'uomo come uomo, ma fluisce da quell'ordine eterno che è divino ed immutabile. — Quando però dico *rispetto* e *riverenza*, non intendo mica *adulazione* (n. 223); alla quale pur troppo con molta facilità si trascorre. Or niente a un governante più nuoce dell'adulazione, questa eterna peste dei re, come egregiamente la dimanda Q. Curzio. Il quale, a proposito della stolta ambizione, surta in Alessandro, di voler essere adorato qual figlio di Giove, *non deerat*, dice, *talia concupiscenti perniciosa adulatio, perpetuum malum regum: quorum opes saepius assentatio, quam hostes evertit.*

2.° È dovere del cittadino di star fedelmente attaccato all'autorità suprema, procurando di cospirare con essa al mantenimento dell'ordine e alla prosperità di tutto il corpo sociale; e per ciò stesso di ubbidire alle leggi dello stato, e star subordinato alla legittima autorità: senza del che è impossibile che la società si conservi. Vero è che all'uomo occorre per ciò di rinunziare ad una parte di sua libertà: la è questa, come sappiamo, una necessità e conseguenza della costituzione sociale medesima. Ma che? sarebb'egli l'uomo più libero, ove, sciolto da ogni freno, potesse vivere a suo capriccio, fuori dell'umano consorzio, cogli animali nelle selve? *Legum servi sumus*, saviamente avverte Seneca, *ut liberi esse possimus.* E la *libertà*, se stiamo alla bella definizione che ne dà Carlo Botta, « altro non è che la esecuzione puntuale di leggi civili, giuste ed uguali per tutti ».

3.° Avvegnachè ogni individuo partecipa al bene ed ai vantaggi che risultano dalla convivenza sociale, così ognuno dee concorrere a portarne i pesi. Di che nasce l'obbligo che tutti hanno di soddisfare con esattezza e puntualità a quella parte che lor tocca, delle pubbliche contribuzioni. Che se talvolta posson queste sembrare un po' troppo gravose, attese le speciali contingenze in che trovasi lo stato, essi non hanno perciò a muoverne lamento; nè lor dee rincrescere di sopperire ai pubblici bisogni, anche con qualche loro incomodo e disagio.

4.° Venendo il caso che la patria versi in qualche pericolo, o per interne turbolenze, o per invasione nemica, — sì che rendasi necessaria l'opera personale dei cittadini —, ognuno è obbligato di accorrer pronto in suo soccorso, e di difender la causa pubblica con tutte le sue forze, col sacrifizio delle sostanze, e, se fia d'uopo, con quello eziandio della propria vita. *Cari sunt parentes,* dice Cicerone, *cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus?* (De off.). *Dulce et decorum est pro patria mori,* soggiunge Orazio (lib. III, *od.* 2).

5.° Ma alla pubblica felicità non basta la semplice quiete e sicurezza: si richieggono altresì il concorso dell'industria di tutti i cittadini, le comuni fatiche ed opere particolari di ciascuno di essi. *Societas nostra,* dice Seneca, *lapidum fornicationi simillima est; quae casura, nisi invicem obstarent, hoc ipso sustinetur* (Epist. XCV). Quindi, siccome ognuno ha la sua parte nel bene pubblico, così egli dee medesimamente contribuirvi o colle braccia, o coll'ingegno, secondo l'attitudine e capacità sua naturale. È questo il dovere dell'*amor patrio.*

6.° A quella guisa che il governo è tenuto di non chiamare ai pubblici uffizii, fuorchè persone capaci; così è debito di buon cittadino di non rifiutarsi, — chec-

chè per avventura costar gli debba il togliersi ai tranquilli ozii domestici—, ove abbia coscienza di potere far opera utile alla patria. Ma gli è pure stretto suo dovere di non rispondere alla chiamata, e di non accettar le funzioni che gli si volessero affidare, quando gli manchino i lumi, l'energia e l'indipendenza necessarie per adempierle degnamente. Quindi l'obbligazione che ha ognuno di eleggersi quello stato o posizione civile, verso cui si sente maggiore tendenza, ossia, come dicesi, una vera vocazione (n. 127); e di non entrar nella carriera politica, se non è conscio di poterla percorrere con dignità e comune vantaggio: se non si sente forte abbastanza da non cedere ad umani riguardi, nè lasciarsi commuovere alle grida importune dei malevoli od invidiosi: pronto ad ogni cosa sopportar con pazienza, intento solo al vero utile dello stato. *Ad rem gerendam qui accedit*, avverte Cicerone, *caveat*; *nè id modo consideret, quam illa res honesta sit; sed etiam, ut habeat efficiendi facultatem* (De off.). Ma poi si duole appunto, come a ciò poco si badi. *Nunc contra*, egli dice, *plerique ad honores adipiscendos et ad rempublicam gerendam nudi veniunt et inermes, nulla cognitione rerum, nulla scientia ornati.*

Ove pertanto la limitata nostra capacità ne suggerisca di restar nei posti inferiori, non dobbiam perciò punto avvilirci: perocchè egli vale assai meglio ben compiere un umile uffizio, che far cattiva pruova in un grande e di rilievo; e spesso avvenne, che chi, semplice privato, era creduto degno delle più alte e luminose cariche, assunto al maneggio degli affari, mostrasse una insigne incapacità ed inettezza. Non è quindi lecito lasciare sciolta la propria ambizione, abbandonarsi ad orgogliosi disegni, usare astuzie, ricorrere ad arti subdole e intrighi, onde ottenere una posizione sociale da noi forse non meritata. E quando pure acca-

desse di vederci niegato un posto in cui avremmo per avventura potuto rendere utili servigii alla patria, vuolsi togliere con pazienza il rifiuto: ed anzichè indispettire ed irritarsi, imitare quello Spartano; il quale, in simil caso, rallegravasi che la sua patria avesse cittadini capaci di servirla meglio di lui.

277. Ciascheduno per ultimo consideri come a se rivolto questo saggio avvertimento di Epitteto; nel quale tutti sono compresi, come in breve compendio, i suoi doveri: « Tu riunisci in te stesso delle qualità, ognuna delle quali impone doveri da adempiere. Tu sei uomo, tu sei cittadino del mondo, tu sei figlio di Dio, tu sei il fratello di tutti gli uomini. Dopo di ciò e sotto altri rispetti, tu sei senatore o in qualche altra dignità costituito, tu sei giovane o vecchio, sei figlio, sei padre, sei marito. Pensa a che tutti questi nomi ti obblighino, e procura di non disonorarne veruno ».

COMPENDIO

DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

I. La *storia della filosofia* è « l'esposizione ordinata delle principali dottrine o sistemi, inventati dai filosofi, ad oggetto di risolvere le più gravi e importanti questioni che lo spirito umano suol proporre a sè stesso ».

Siffatte questioni sono o *metafisiche* (nel senso in che noi prendiamo questa parola), o *logiche*, o *morali*: riguardano cioè Dio, il mondo e l'uomo; che costituiscono appunto, secondo Bacone da Verulamio, il triplice oggetto della filosofia.

II. Ora ci basta volgere uno sguardo alla lista degli autori che hanno scritto sulla filosofia, riflettere alla varietà dei sistemi, al numero delle scuole, alla celebrità procacciatasi in questa immensa carriera da' bei genii, i quali in Grecia, a Roma, ad Alessandria, nel medio evo e dopo la ristorazione delle lettere, han consecrato le loro veglie e fatiche allo studio dello spirito umano, per farsi anticipatamente una giusta idea dell'importanza che ha la storia della filosofia. Quando giudicar non si voglia della grandezza e utilità d'una scienza, che dalla fama degli uomini che ad essa applicarono, come non avere il più alto concetto di quella che venne con ardore coltivata da un Platone, da un Aristotele, da un Cartesio, da un Leibnizio? Vi ha egli nei fasti delle arti, delle scienze o delle lettere nomi

più illustri dei testè menzionati? Che se l'uman genere, coll'inchinarsi rispettosamente innanzi ai grandi filosofi, sembra con ciò solo indicare tutto l'interesse che si vuol prendere ai loro studii e lavori, di qual pregio non dovranno esser questi per chi, battendo la stessa via da essoloro percorsa, sente il bisogno di sapere ciò che tanti uomini insigni hanno pensato prima di lui, intorno all'uomo, alle sue facoltà, ai suoi destini?

III. Se non che, la storia della filosofia non è altrimenti uno studio di mera curiosità; ma, a differenza di quella delle altre scienze, vuol essere considerata come una parte essenziale ed integrante della filosofia stessa; anzi, al dir del traduttore di Ritter, non la è punto utile per se medesima, ma unicamente pei risultati scientifici a cui può condurre. E per fermo, essendo lo spirito umano l'oggetto immediato della filosofia, non è egli evidente, che la storia di questa, ossia la storia dello spirito umano, applicato allo studio delle più alte questioni e a quello specialmente di se medesimo, dee servire di complemento alla scienza stessa dello spirito? Come infatti potremmo noi formarci, con solo l'osservazione ed il proprio ragionamento, una conoscenza esatta delle leggi naturali dello sviluppo e dell'esercizio delle nostre facoltà? Di che appunto i molti vantaggi che la storia della filosofia arreca alla filosofia medesima.

E primieramente ella giova assai a farci apprezzar giustamente i principii per via delle loro conseguenze. Un principio non si dispiega mai, per l'ordinario, nel suo primo apparire, con tutti i suoi caratteri; e' fa mestieri osservarlo nelle applicazioni che se ne son fatte, tanto nella teoria che nella pratica, per comprenderne tutto il valore e la portata. Richiedesi un tempo più o men lungo, perchè un sistema produca i frutti, ond'è

naturalmente fecondo; e raro è che se ne accorga il suo autore medesimo. Il quale ne meraviglierebbe forse al vederneli spuntar fuori, pronto a rigettarli siccome da essolui non voluti. Ce ne porge un bell'esempio il sensismo di Locke.

La storia della filosofia serve in secondo luogo a premunirci contro all'errore. Ella c'insegna a tenerci lontani dagli scogli in cui ruppero i più gran genii, impegnandosi temerariamente in false direzioni, o cedendo con troppa facilità a tendenze esclusive e sistematiche; ella ci consiglia la prudenza, la circospezione, una saggia diffidenza e riservatezza; sgombra l'orizzonte, su cui più franco ed esteso può spaziare il nostro sguardo, e ci libera da uno spirito angusto, gretto ed intollerante. Convinti dalla irresistibile evidenza dei fatti, come le menti più vaste non abbraccino per lo più che una parte della verità, e come i più bei concetti dello spirito umano trovinsi pressochè sempre frammisti ad errori, impariamo a confrontar tra loro le diverse dottrine, a correggerle e a perfezionarle le une colle altre. Così prima di aderire ad una teoria filosofica, sospendiamo il nostro giudizio insino a tanto che un esame più profondo, molte e nuove osservazioni e riflessioni accurate, non ci costringano in certa guisa a dare il nostro assentimento.

La storia della filosofia per ultimo serve a completare l'insegnamento stesso filosofico. Comunque infatti suppor si voglia perfetta la esposizione che se ne fa nelle scuole, si debbono di necessità omettere un gran numero di bei concetti e di viste profonde dei grandi filosofi. Il perchè, a sopperire, nel miglior modo possibile, a ciò che manca allo studio e all'insegnamento della filosofia, non può a meno che tornare utilissimo di aggiugnere all'esposizione delle diverse parti di questa scienza, un compendio almeno della sua storia. E chi

al postutto oserà dire che lo studio dei più profondi pensatori di tutti i tempi, non sia atto a fortificar la ragione e ad allargar la sfera di nostra intelligenza; al che per avventura non basterebbero le più tenaci e serie nostre meditazioni? Chi dirà che lo spirito umano non ha nulla a guadagnare, nè in profondità, nè in fermezza, coll'istruirsi, almeno sommariamente, di ciò che han pensato intorno alle più alte questioni che sia dato all'uom di discutere, gli uomini più eminenti di cui l'umanità va superba?

Affinchè però tutti questi vantaggi ricavar possiamo dalla storia della filosofia, lo studio ne vuol essere ben diretto, intrapreso con le dovute precauzioni e cautele, nè prima di avervi ben preparato l'animo e informatolo di veri e solidi principii, di convinzioni profonde. Diversamente, potrebbe il medesimo riuscire assai pericoloso: essendo troppo facile, che allo spettacolo che a prima giunta ci si offre di tanti traviamenti e mal riusciti tentativi, di tanta varietà e moltiplicità di sistemi, ch'altri direbbe sogni o delirii di mente inferma, anzichè parti di eletti e nobilissimi ingegni, si provi un non so qual senso di noia e di scoraggiamento, o d'irrisione fors'anco verso la più bella e squisita parte dell'umano sapere.

IV. Ma a proposito de' *sistemi filosofici*, surti in ogni tempo dalla speculazione umana, dal bisogno, dir voglio, che l'uomo sente di rendersi ragione delle cose, osserveremo, che quantunque moltiplici e diversi, ei possono ciò nullameno ridursi tutti a due principali: secondo che l'uomo, nella spiegazione dei fatti di cui cerca il perchè, toglie a sua guida il *senso* o la *ragione*; ponendo piena ed esclusiva fede nei dati dell'uno o dell'altra. Quello chiamasi *sensismo* od anche *empirismo*; a questo poi (abbisognando di un vocabolo per esprimerlo) siaci permesso di dare il nome di *raziona-*

lismo. Il sensismo conduce dirittamente al *materialismo*, e va non di rado a finire nell'*ateismo*. Dal razionalismo poi all'*idealismo*, è troppo facile il passo; benchè quest'ultimo sistema, siccome negli Elementi di logica fu per noi osservato, abbia anche talvolta origine dal sensismo stesso.

V. A questi sistemi però se ne vogliono ancor aggiungere altri due. L'esperienza infatti ci dimostra, come lo spirito umano, trovando il sensismo ed il razionalismo per sè incapaci di condurre ad una intiera e certa spiegazione dei fatti, e di dare all'imperioso suo bisogno di conoscere pieno appagamento, ond'evitare le stravaganze di amendue, si getti per lo più in un altro estremo, disperi cioè affatto della verità; cui pronunzia inaccessibile all'uomo, o non considera che come una parola priva di significato. Ecco lo *scetticismo*.

Talvolta però, all'osservar che fa l'uomo gli sforzi inutili ed infruttuosi della ragione per afferrare la verità, — intantochè pur sente un forte bisogno della medesima —, prende a sdegno i mezzi d'investigazione comunemente adoperati, rinunzia ad ogni maniera di ragionamento, e come stanco e spossato abbandonasi alla contemplazione, alle ispirazioni, all'entusiasmo; e, per nulla più curando la realtà delle cose, giugne persino a credersi in diretta comunicazione colla stessa Divinità. A questa disposizione dello spirito si dà il nome di *misticismo*.

VI. Quattro adunque sono propriamente i sistemi fondamentali, a cui tutti gli altri mettono capo, e di cui non sono fuorchè altrettante varietà o combinazioni diverse: vale a dire, il sensismo, il razionalismo, lo scetticismo ed il misticismo; i quali segnano ad un tempo come gli estremi limiti del campo immenso, per entro a cui irrequieto s'aggira lo spirito filosofico, in cerca di quel punto, ove finalmente siagli dato di ripo-

sare: di riposare, dir voglio, non mica nell'ozio, ma in un operare calmo e tranquillo.

Or questo precisamente gli è il compito d'una saggia e prudente filosofia. La quale, riconoscendo l'arbitrario ed esclusivo di tutti quei sistemi, fa di evitarne i fuorviamenti; e, — non già raccogliendo, alla maniera degli ecclettici, tutto che di vero e di buono trovasi per avventura nei medesimi, di quelle sparse membra studiasi di formare un tutto, per verità poco armonico e privo di unità —, ma sì piuttosto, rinunciando a qualunque ipotetica e sistematica speculazione, osserva ed esamina con occhio spassionato e sincero i fatti cui imprende a spiegare, senza mutilarli o recar loro alterazione di sorta; e procede quindi sicura e tranquilla, per via di accurata e rigorosa induzione, a formolarli in leggi generali, ed a scuoprirne le ultime ragioni. Ecco il vero sistema di filosofia, e solo capace di acquietare lo spirito umano. Ma quando cesserà questo d'essere un semplice desiderio?

VII. Noi ci siamo incontrati in quattro diversi sistemi, i quali rappresentano, come a dire, le varie fasi dello spirito filosofico nelle particolari condizioni e circostanze in cui si trova; e nello accennarli abbiamo ad un tempo indicato l'ordine, secondo cui si succedono e fanno loro comparsa sulla scena del mondo. Il qual ordine non è altrimenti arbitrario, nè ha luogo comecchessia. Imperciocchè ognuno di detti sistemi avendo sua sorgente nell'esclusivo svolgimento od applicazione di alcuna tra le facoltà dell'anima, non può quest'ordine essere altro fuorchè quello stesso, secondo cui le medesime facoltà si sviluppano e si mettono in esercizio. Or siccome gli oggetti esteriori son quelli che eccitano primamente e colpiscono l'attenzione dell'uomo; il quale perciò, — prima di ripiegarsi e riflettere sopra se stesso, lasciasi preoccupare dal mondo esterno e sen-

sibile con cui trovasi in contatto —, indi avviene, che in una data epoca nella storia, i sistemi che hanno il *sensismo* per base, quelli precedan mai sempre i quali fondansi sul *razionalismo*. Che se questo non di rado mostrasi contemporaneo al sensismo, e cammina, per dir così, di pari passo col medesimo, ei dee appunto la sua origine al bisogno che si prova di combattere e di reagire contro al sensismo minaccioso e prepotente. Reazione troppo lodevole e giusta, ove sia contenuta entro i dovuti confini. Ma l'uom bene spesso non sa evitare un estremo senza gittarsi sconsigliatamente nell'estremo opposto; e per non urtare in uno scoglio, va a rompere in un altro: *incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim*; dal sensismo egli si rovescia nel razionalismo; or pecca per difetto ed or per eccesso.

In quanto poi allo *scetticismo* ed al *misticismo*, egli è chiaro, chi ben considera l'indole e la natura di questi sistemi, com'essi deggiano sempre tener dietro agli altri due, nè li precedano mai. Avvegnachè l'uomo, prima di dubitare e di rinunciare alla verità od al ragionamento, crede, afferma e ragiona; nè può rassegnarsi all'inazione ed al riposo, se non dopo avere operato.

VIII. Or la storia della filosofia, come dicemmo (n. I), essendo l'esposizione *ordinata* di questi sistemi, dimandasi quale sia appunto l'ordine con cui deesi procedere in tale esposizione; e come dividere questa storia, di cui ci proponiam di dare un compendio.

L'*ordine*, a parer nostro, o metodo da tenersi nello esporre i diversi sistemi filosofici viene indicato dalla natura stessa delle cose: è la cronologia che dee allo storico servir di fiaccola e di guida, se non vuol cadere nell'ipotetico ed arbitrario. Ei sarebbe tuttavia un disconoscere affatto l'indole e lo scopo di questi studii il non cercar nelle date fuorchè l'ordine di successione, attenendosi al medesimo con tutto scrupolo e rigo-

re. Ciò che massimamente importa si è di fissar bene ed indicar la concatenazione e lo svolgersi progressivo delle idee. Il metodo adunque, di cui qui parliamo, consiste nel raccogliere ed esporre le teorie filosofiche secondo l' ordine dei tempi in cui si sono prodotte. Tenendo cioè dietro al succedersi degli anni, si esaminano i sistemi che comparvero simultaneamente in un dato periodo filosofico; i quali, a motivo delle reciproche loro attinenze e relazioni, non si può considerarli separatamente l' uno dall' altro; non lasciando però tal fiata, occorrendo, di leggermente invertirlo a fin di giungere alla ragion delle cose col ravvicinamento di più sistemi; o di allontanarsene eziandio alcun poco, per non rompere un certo carattere di unità, impresso ad una serie di speculazioni e d' idee dal genio particolare di una nazione o d' una scuola. L' ordine cronologico in tal guisa modificato può chiamarsi ordine logico o razionale.

IX. Per quello poi che spetta alla divisione della storia della filosofia, osserviamo che, — a quel modo che, nella storia in generale e comunemente intesa, soglionsi notare di tratto in tratto alcune epoche o punti fissi, i quali paion sospendere il corso degli avvenimenti e separarli gli uni dagli altri, allorchè rivoluzioni grandi e decisive rinnovellano in certo modo la faccia del mondo —, non altrimenti nella storia della filosofia distinguonsi epoche notabili e solenni, ogniqualvolta un non ordinario movimento di idee segna una importante rivoluzione nel mondo delle intelligenze. Di che si vede, che, a voler procedere con ordine e senza confusione, nell' analisi dei fatti, per abbracciar quindi la storia in tutta la sua unità, è necessario di classificare questi fatti medesimi in un certo numero di grandi e generali divisioni; nelle quali sono poi comprese sotto divisioni particolari. E così adopreremo anche noi per la *Storia*

della filosofia: la quale seguendo l'uso comunemente ricevuto, divideremo in tre grandi stadii o periodi: nella storia cioè della filosofia *antica*, del *medio evo* e *moderna*; suddividendo poscia ciascheduno di questi periodi nelle sue epoche più rimarchevoli.

Così fatta divisione, oltre alla sua grande semplicità, offre per lo appunto, nell'andamento progressivo della ragion filosofica, tre momenti distinti, tre ben designati periodi; i cui caratteri, come quelli a un di presso che modificano un individuo nelle differenti sue età, si dispiegano e si presentano allo sguardo dell'osservatore in un modo ben determinato e preciso. Il perchè essa venne a preferenza di qualunque altra generalmente adottata.

X. E per cominciare dalla filosofia antica, segna senza dubbio nella medesima un'epoca memorabile la filosofia dei popoli orientali, degli Ebrei, Caldei, Fenici, Egiziani, Persiani, Indiani e Chinesi, abitatori di quelle contrade dell'Asia le quali furono il primo teatro della civiltà. Ma la filosofia orientale è per anco avvolta in troppe oscurità ed incertezze, perchè da noi ragionar se ne possa senza entrar di continuo nel campo delle congetture. Ondechè lasciando ai dotti orientalisti de' nostri di, che con tanto ardore s'adoprano intorno a questo importantissimo argomento, di recar su di esso quella luce che tuttavia si desidera, noi intanto crediamo opportuno di soprassedere affatto dal parlarne, e di far capo addirittura dalla filosofia greca. Nel che d'altra parte noi ci troviam perfettamente d'accordo col Tenneman: « Il vero cominciamento della storia della filosofia, egli dice, si ha presso i Greci, e segnatamente a quell'epoca, in cui, dietro ai progressi della imaginazione e dell'intelligenza, l'attività razionale si sviluppò a un più alto grado ». Nè diversamente la pensa il Ritter. Benchè, a dir vero, non sia per avven-

tura ammessibile al tutto il modo di vedere di questi illustri storici della filosofia intorno all' Oriente.

XI. Nella filosofia greca tre grandi epoche si posson distinguere. La prima incomincia da Talete e si produce sino a Socrate; cioè da circa 600 a 470 anni prima dell' êra volgare. La seconda da Socrate va sino alla diffusione della filosofia greca nell' impero romano (80 anni prima di G. C.). La terza da quest' ultimo termine sin verso il 6.° secolo dopo G. C., alla filosofia cioè dei Padri della Chiesa; a cui però voglionsi aggiungere circa tre secoli, i quali formano come un' epoca di transizione dalla filosofia antica a quella del medio evo.

XII. La filosofia del medio evo, o, come anche suolsi chiamare, *scolastica*, la si può anch' essa dividere in tre epoche: La prima, dal cominciamento del 9° secolo dopo G. C., si protrae fino al 13°. La seconda dal 13°, al 14°. La terza infine dal 14° sin verso la metà del 15°; con circa un secolo e mezzo, che può dirsi un' età di transizione dalla scolastica alla filosofia moderna.

XIII. La filosofia moderna pertanto ha cominciamento dal secolo 17°, e vien sino ai nostri giorni. Ed essa pure ha le sue epoche distinte.

Se non che, avendo la filosofia in questi ultimi tempi, dopo l' impulso massimamente datole da quel potente ingegno che era Emmanuele Kant, fatto tali progressi, che il volerne discorrere, anche succintamente, in modo convenevole, ci trarrebbe fuori dei limiti che ci siam prefissi in questo compendio; oltrechè sarebbe non di rado necessario di entrare in troppo sottili analisi, e di usare anche un linguaggio, non sempre e al tutto per avventura intelligibile ad esordienti negli studii filosofici, e che non han con essi per anco sufficiente dimestichezza, — noi giudichiam per ora opportuno di non protrarre quest' ultimo periodo della storia al di là del

principio del secolo 18°, e di terminarlo col Locke e col Leibniz: che sono i due più celebri rappresentanti del sensismo e del razionalismo ne' tempi moderni, come ne furono, sull' esordire della filosofia greca, Talete e Pitagora, dai quali daremo incominciamento.

FILOSOFIA ANTICA

1. I primi greci, siccome è noto, non furono che antiche colonie, le quali si stabilirono in quelle contrade, trasportandovi ad un tempo le loro idee religiose e morali. La scienza presso i medesimi, come presso tutti i popoli in generale, incominciò colla poesia; e là, propriamente, colla poesia mitologica, vale a dir colla favola. Compaiono pei primi Omero ed Esiodo; troviamo quindi le così dette *iniziazioni orfiche*, cioè i misteri attribuiti ad Orfeo. Vennero in appresso i *Gnomici*, che insegnarono la morale pratica, e ai quali fu dato il nome di *sapienti:* e questi possono essere considerati come i precursori della filosofia presso quella nazione. I sapienti della Grecia sono in numero di sette; benchè non tutti gli autori s' accordino a nominare gli stessi. Platone annovera i seguenti: Talete, Pittaco, Biante, Solone, Cleobulo, Misone e Chilone.

Fino allora però la occupazione principale dei cultori della sapienza era stata di trasmettere, più o meno alterate, le tradizioni primitive, di osservare i fenomeni naturali, e di espor massime e regole di condotta. Ma eccoci omai giunti all' epoca in cui la riflessione mettesi in pieno esercizio, e insiem con essa si dispiega lo spirito di discussione e di esame, e fa sua comparsa la filosofia propriamente detta.

PRIMA EPOCA

(DALL' ANNO 600 AL 470 AVANTI G. C.)

2. Questa prima epoca della filosofia greca ci presenta subito due scuole, nelle quali già si scuoprono i due gran sistemi, riprodottisi di poi a qualunque altra epoca della storia: il sensismo, voglio dire, ed il razionalismo. E queste sono la scuola *Jonica*, di cui fu capo Talete, e la *Italica* fondata da Pitagora. La scuola ionica diede origine all' *Atomistica;* e dall' italica derivò la scuola *Eleatica*. Vennero quindi i *Sofisti*, che fu la prima scuola di scetticismo presso i greci.

I. — *Scuola ionica.*

3. *Talete*, nato circa 640 anni prima dell' êra cristiana, dopo molti viaggi intrapresi in diversi luoghi, e un lungo soggiorno in Egitto, a fin d' istruirsi presso quei sacerdoti, che erano a quei tempi i soli depositarii della scienza, si fissò definitivamente in Mileto sua patria, città in allora fra le più importanti delle colonie ioniche nell' Asia, e vi fondò, come abbiam detto, la scuola di filosofia, conosciuta sotto il nome di scuola *Jonica*.

Talete possedea vaste cognizioni, specialmente in matematica ed astronomia; di che diede una bella prova col predir che fece, con universal meraviglia, un ecclisse solare. Venne da' suoi concittadini annoverato fra i sette sapienti della Grecia. Fu egli il primo tra' greci il quale si occupasse in modo razionale dell' origine del mondo. Considerava l' *acqua* (l' umido), come il principio di tutte cose, e in cui tutte cose si risolvono. Egli però, al dir di Cicerone, ammetteva anche un Dio,

il quale tutto trasse dall'acqua: *Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum; Deum autem mentem eam, quæ ex aqua cuncta fingeret* (De nat. deor.) L'acqua pertanto non è, in questo sistema, che il principio fisico o materiale del mondo; di cui il principio formale è un essere intelligente ed attivo (Iddio): eterni amendue e indipendenti, ma che abbisognano l'uno dell'altro per la formazione del mondo. Dualismo, come ognun vede, ben diverso da quello in cui si ammettono eziandio due principii indipendenti ed eterni, ma antagonisti e in perpetua lotta fra loro (V. *Elementi di metafis.*, « Degli attributi di Dio »). — Iddio, secondo Talete, è un essere senza principio e senza fine; e l'anima umana una forza motrice. — A lui anche suolsi attribuire, fra le altre, la celebre sentenza: *Conosci te stesso.*

4. *Anassimandro*, di Mileto anch'esso, come Talete, e suo amico (nato verso il 610), sostituì all'acqua elementare di questo, come principio delle cose, un non so che d'indeterminato, detto da lui l'*infinito*, che in sè tutto comprende; e ch'egli conseguentemente chiamò l'essere divino. Tutto ciò che è contenuto nell'infinito è soggetto a mutazione, ma l'infinito stesso è immutabile. Anassimandro vuolsi inventore delle figure di geometria, delle sfere e delle carte geografiche.

Ferecide, dell'isola di Sciro, una delle Cicladi, suo contemporaneo, ma un po' più giovane di lui, professava presso a poco le medesime dottrine. Credesi comunemente sia egli stato maestro a Pitagora; ed è citato da Cicerone come il primo filosofo di cui è fatta menzione nella storia, il quale abbia insegnato la immortalità delle anime umane ..... *quod litteris exstet, Pherecides Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos.... Hanc opinionem discipulus eius Pythagoras confirmavit* (Tusc. quæst.).

5. *Anassimene*, esso pur di Mileto (morto verso il 500),

nell'intento di determinare in un modo più preciso la sostanza infinita del suo maestro ed amico Anassimandro, non fece che materializzarla di più, sostituendole l'*aria*, quale elemento primitivo ed universale, e principio delle cose. *Infinitum aëra* (dixit); *sed ea, quæ, ex eo orirentur. definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia* (Cic. *Acad.*, II). All'aria attribuiva la vita, il movimento ed anche il pensiero: non essendo l'anima, secondo lui, che una sostanza aerea. Ad Anassimene, se prestiam fede a Plinio, deesi la scienza della gnomonica, che da altri viene attribuita ad Anassimandro. Abbiamo di Anassimene questa massima morale, che « la povertà è la maestra della sapienza, perchè madre del lavoro ».

6. *Eraclito*, di Efeso, sopranominato l'*oscuro*, a motivo della oscurità de' suoi scritti, considerava il *fuoco* qual principio delle cose tutte ed agente universale della natura. Il mondo, secondo questo filosofo, non è l'opera nè degli Dei nè degli uomini: è un fuoco sempre vivente, il quale anima e distrugge ogni cosa. Di qui la dottrina, che tutto cangia, passa e si trasforma incessantemente; e che tutti i fenomeni del mondo hanno per carattere comune una contraddizione perpetua, e son dovuti a un principio di divisione, alla *discordia*: resultando però da questa guerra ed opposizione degli elementi dissimili una meravigliosa armonia nell'insieme.

Eraclito, cui la poca consistenza e contrarietà delle teorie filosofiche de' suoi predecessori e contemporanei avea gettato in una specie di scetticismo, apparentemente non se ne trasse fuori, che ponendo la ragion comune a base della filosofia. La ragion comune è divina, è, secondo lui, il criterio della verità. Quindi ciò che è universalmente creduto, è certo: perocchè questa credenza è improntata della ragion comune e divina.

L' anima umana, in relazione colla medesima, vede l' universale, e l' immutabile; laddove coi sensi non conosce che il variabile e l' individuale. L' anima è un essere al tutto incorporeo. — È noto l' umor tristo e melanconico di questo filosofo.

7. *Anassagora*, nato a Clazomene, verso il 500, dopo aver visitato l' Egitto, restituitosi in Grecia nel 41° anno di sua età, si fissò in Atene, e vi strinse amicizia con Pericle, il quale divenne anche suo discepolo. Anassagora svolse chiaramente la nozione dell' Essere supremo, come l' attesta la sua dottrina di uno *spirito* ordinatore del mondo: la quale ha massimamente contribuito alla celebrità del suo nome, ed assicuratogli un luogo distinto nella storia della filosofia. Questo però non tolse che venisse accusato di empietà da Cleone, per avere insegnato che la luna è una terra abitata, e il sole una massa ardente, un po' più grande del Peloponneso: il perchè videsi costretto di abbandonare Atene, e di ritirarsi a Lampsaco dove terminò i suoi giorni, nell' età di 72 anni.

Benchè Anassagora assai meglio de' suoi predecessori pensasse intorno alla divinità, di cui riconobbe l' esistenza propria e distinta da quella di tutti gli altri esseri, non gli riuscì tuttavia di sollevarsi fino al concetto di creazione. Partendo egli dal principio che « dal nulla non vien nulla », ammise l' esistenza della materia ab eterno. Secondo questo filosofo cioè, v' ha degli elementi primitivi, semplici, indivisibili, immutabili, eterni, da esso lui chiamati *omeomerie*, ossia parti simili. Col qual nome però non volea mica dire ch' elle fossero simili tra loro: laddove per lo contrario le considerava come dotate di proprietà differenti, ma simili a quelle che i nostri sensi scuoprono nelle diverse specie di corpi. Or tutti questi elementi insiem mescolati e confusi, formavano il caos, insino a tanto che non vennero messi in

ordine da una mente divina. *Anaxagoras materiam* (dixit) *infinitam; sed ex ea particulas similes inter se, minutas: eas primum confusas, postea in ordinem adductas a mente divina* (Cic. *Academ.*, II). Questa mente divina è la causa prima del movimento; essa possiede l'onniscienza, la grandezza, la potenza, la libertà; ella è semplice e pura, distinta dalla materia. Dal che appare, come Anassagora abbia notabilmente modificata la dottrina della scuola ionica; conservandole però sempre il carattere suo dominante, coll'occuparsi ch' egli fece più di fisica, che non di metafisica e di morale. Ondechè a buon diritto Socrate, nel Fedone, gli rinfaccia la sua incoerenza, nel cercar di spiegare, con cause puramente fisiche, l'origine delle piante e degli animali, le leggi dell'universo, non che i fenomeni celesti.

8. Ad Anassagora succedette il suo discepolo *Diogene* di Apollonia, in Creta. Il quale, insiem combinando il principio di Anassimene con quel di Anassagora, considerava l'aria come l'elemento universale della natura, e cagione di tutte cose: dotato d'intelligenza e di una forza divina. Ad Anassagora viene attribuita questa importante massima di logica: « Colui che si propone di insegnar qualche cosa debbe, anzitutto, stabilire un principio certo e indubitabile, ed esporlo in termini chiari, semplici e precisi ».

9. Altro discepolo di Anassagora ed ultimo rappresentante della scuola ionica, dopo di lui trasportata in Atene, fu *Archelao* di Mileto. Il quale fece un miscuglio della dottrina di Anassagora e di quella di Diogene; e finì per dare all'universo l'attributo dell'infinito. In quanto al diritto di natura, ecco il suo principio fondamentale: « Gli uomini son nati dalla terra; hanno poscia poco per volta fabbricato delle città, create le arti, stabilite le leggi. La differenza fra il giusto e l'ingiusto non è altrimenti fondata sulla natura, ma bensì sulle

leggi positive »; dottrina, più tardi professata dai sofisti, e dopo tanti secoli novellamente risuscitata dall'Hobbes. Archelao era sopranominato il Fisico. Alla scienza però della natura aggiungeva pur anco gli studii morali, de' quali instillò il gusto e l'amore a Socrate, che fu suo discepolo.

10. Una osservazione generale qui occorre a farsi intorno alla scuola ionica; ed è, che un'indole e tendenza veramente filosofica in essa si scorge, una tendenza, dir voglio, a dare unità alla scienza, in quanto che cerca di legare i fatti particolari ad un principio unico ed universale; ma ravvisata nel suo carattere predominante, fu piuttosto una scuola fisica che filosofica, e propriamente una filosofia meccanica della natura; essendosi occupata dell'universo considerato fisicamente, e non sotto il punto di vista morale. Questa scuola pertanto, avendo preso il mondo fisico qual punto di partenza ed oggetto delle sue speculazioni, s' appoggiò massimamente all'autorità e certezza dei sensi: di che il nome ch' essa ebbe di scuola *sensistica.*

II. — *Scuola atomistica.*

11. Posto un principio, raro è, che tardi o tosto non si sviluppi in tutte le sue conseguenze. E così appunto il sensismo od empirismo de' Ionici finì nel materialismo della scuola atomistica; i cui principali rappresentanti sono Leucippo e Democrito.

12. *Leucippo*, di cui è ignota la patria e incerta l'epoca in cui visse, ammetteva in un cogli altri filosofi di questa setta, un numero indefinito di elementi materiali. Supponeva, cioè, che, a forza di dividere la materia, si arriva a qualche cosa di indivisibile, d'insecabile, vale a dire agli *atomi*, da essolui considerati come i principii costitutivi dell'universo. Questi atomi

sono eterni, innumerevoli e con una infinita varietà di forme; esistenti nel vuoto illimitato, e forniti di un movimento inerente alla loro essenza. Con ciò la scuola atomistica studiavasi di spiegar la formazione e la dissoluzione dei corpi. In breve, gli *atomi*, lo *spazio vuoto* e il *movimento;* ecco in questo sistema i principii di ogni cosa.

13. *Democrito*, di un umore allegro e scherzevole, in opposizione a quello di Eraclito suo contemporaneo, nacque in Abdera, verso il 470, secondo l'opinione più generale. Spinto da amore ardentissimo della scienza, visitò l'Egitto, la Persia, l'Etiopia, e le differenti città della Grecia; tornato quindi in patria, vi stabilì sua dimora. Democrito diede nuovi sviluppamenti al sistema degli atomi; e immaginò una psicologia, e conseguentemente una morale, che andasse col medesimo d'accordo. I corpi emettono continuamente di sè alcuni dei loro atomi, ossia particelle costitutive; e queste emanazioni sono altrettante imagini dei corpi medesimi. Le quali, attraversando lo spazio, vengono a colpire i nostri organi, vi producono le sensazioni, e quindi le imagini degli oggetti nella nostr' anima. Questa però non è già un principio sostanzialmente uno, ma bensì un effetto moltiplice: è il risultamento di un aggregato d'imagini, come il corpo risulta da un aggregato di atomi. Or se non v'ha che sensazioni nell'uomo, ed atomi nell'universo, egli è impossibile di concepir la nozione del giusto e del santo. Conseguenza adunque di una tale psicologia è una morale, che ha la prudenza per regola, e per fine il piacere, il godimento. In questo sistema non è parimente questione della Divinità; solo Democrito trova una ragione della credenza universale nell'esistenza degli dèi, sia nelle impressioni che in noi producono certi fantasmi d'una enorme grandezza, sia nella incapacità in che noi siamo di spiegare altrimenti i fenomeni

della natura. — La dottrina di Democrito è radicalmente scettica; siccome appare da quanto ne riferisce Cicerone nel 1.° degli *Acad.*, c. 12. Egli insegnava essere la verità inaccessibile all'uomo, e, come a dire, sepolta in un pozzo senza fondo.

14. Tra i fautori della filosofia atomistica troviam *Metrodoro* di Chio, discepolo e grande ammiratore di Democrito. Ei professò apertamente il più assoluto scetticismo, da essolui formolato in questi termini: « Io non so neppure di non saper nulla ». *Nego scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus ; ne id ipsum quidem nescire, aut scire, scire nos ; nec omnino, sitne aliquid, an nihil sit* (Cic. *Acad.*, II). — Vengon dopo di lui *Anassarco* di Abdera; e *Nausifane* di Teo, che fu maestro di Epicuro.

III. — *Scuola italica.*

15. Pressochè contemporanea alla ionica sorse la scuola italica. *Pitagora*, che ne fu il fondatore, nacque nell'isola di Samo, verso il fine del 6.° secolo prima dell'êra volgare. Egli cominciò il corso de'suoi lunghi viaggi dal visitare l'Asia Minore, e diverse parti della Grecia. Quivi conobbe Talete, da cui ebbe il consiglio di recarsi in Egitto, dove potè istruirsi nella dottrina segreta dei sacerdoti di quel paese. Passò quindi nella Persia, e, secondo alcune tradizioni, penetrò fino nelle Indie. Ritornò quindi in patria; ma ne ripartì ben presto rimettendosi in viaggio, e finì per fissar sua stanza a Crotona, città di quella parte d'Italia che fu chiamata Magna Grecia: di che il nome d'*Italica* dato alla scuola dal medesimo quivi fondata.

16. Duplice era l'insegnamento di Pitagora: l'uno, pubblico, davasi ne' tempii e ne' ginnasi; l'altro segreto, era riservato ai soli adepti, i quali ne erano giudicati degni, dopo severe pruove a cui sottomettevali, e

il silenzio che dai medesimi esigeva per ben cinque anni. In questo frattempo erano chiamati *uditori;* e se venivano ammessi, prendevano il nome di *iniziati.* Tanta poi era la venerazione che Pitagora avea saputo inspirare di sè a' suoi discepoli, che di qualunque lor pronunziato la sola pruova che questi adducessero, la era: *Ipse dixit* (V. Cic. *De nat. deor.*). Egli pel primo adoperò il nome di *filosofo,* che venne conservato e sempre usato di poi. Intorno del che può vedersi Cicerone, nel lib. 5.° delle sue *Questioni tusculane;* dove narra l'occasione e le particolari circostanze del fatto.

17. Pitagora era versatissimo nelle matematiche (a lui, com' è noto, dobbiam la scoperta del famoso teorema del quadrato dell' ipotenusa). Queste infatti occupano nelle dottrine pitagoriche il posto principale; e la scienza dei numeri vi è la chiave d' ogni cognizione filosofica.

Ma invece di servirsi dei *numeri* come di semplice istrumento dell' intelligenza per operare sulle quantità, ei se ne valse a cercar l' origine di tutto ciò che esiste: problema capitale che la filosofia proponevasi a risolvere, nella scuola italica ugualmente che nella ionica. Quindi la massima fondamentale di detta scuola, che « i numeri sono i principii delle cose »; *Pytagorei ex numeris, et mathematicorum initiis proficisci volunt omnia* (Cic. *Acad.*, II). Così le formole matematiche furono convertite in leggi positive della natura; e i numeri divennero come l' eterno esemplare di ciò che è, e di ciò che debb' essere.

18. I numeri sono *impari*, o *pari*. Gl' impari sono perfetti, avendo per base la *monade* (l' unità), che è l'elemento semplice, essenziale, attivo, causa universale e principio della perfezione. I numeri pari, all' incontro, sono imperfetti, perchè fondati sulla *diade*, principio d' imperfezione, e di divisione: questa è la materia, il caos, il principio passivo. È solenne il giurar che

facevano i pitagorici per la *tetractys*, che componevasi dei quattro primi numeri (*monade, diade, triade, tetrade*); i quali, insiem congiunti, formano la *decade*, che è la più perfetta delle combinazioni. Della *tetractys* servivansi medesimamente per ispiegare i fenomeni astronomici, psicologici e morali.

19. Per Pitagora il mondo è un tutto armonicamente disposto; il perchè domandavalo *cosmos*; come a dire, l'ordine. Ma ei non giunse a riconoscere la causa prima, avente una esistenza sua propria e indipendente: avvegnachè Pitagora, tutto sottomettendo alle leggi immutabili e necessarie del calcolo, Iddio altro non è per lui, che il principio attivo ed universale, l'anima del mondo; un'anima cioè sparsa in tutti gli esseri della natura, e da cui son tratte le anime umane..... *Pythagoras, qui censuit* (Deum) *animam esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur* (Cic. *De nat. deor.*). Ecco l'emanatismo, che è una forma del panteismo.

L'anima è un numero che si muove di per se stesso. Se al separarsi dal corpo, trovasi pura, ritorna a Dio, o meglio alla grand'anima del mondo ond'essa emana; diversamente, se ne va ad animare il corpo di un altr'uomo, od anche di una bestia, secondo che ha bene o mal meritato. Questa è la dottrina conosciuta sotto il nome di *metempsicosi*.

Per ciò che spetta alla morale, Pitagora diceva la virtù essere un'armonia; fra le virtù poi specialmente raccomandava la sobrietà, la fedeltà alle promesse, il disinteressamento e la giustizia: e quest'ultima, secondo lui, è un numero quadrato. Il bene è l'unità; il male, il multiplo e diverso. Quindi il ritorno al bene, si è il ritorno all'unità; conseguentemente la regola d'ogni morale è la rassomiglianza dell'uomo a Dio: come a dire, il ritorno del numero alla sua radice.

20. I principali pitagorici furono: *Alcmeone* di Crotona, rinomato specialmente come fisico e come medico; il quale, da che l'anima si muove di continuo come i corpi celesti, ne conchiudeva che è immortale. *Ocello* di Lucania, creduto autore di un trattatello « sulla natura dell'universo », in cui si cerca di provare l'eternità del mondo. *Timeo* di Locri, sotto il cui nome ci resta un opuscolo « sull'anima del mondo ». *Archita* di Taranto, di singolare abilità nella meccànica e nella geometria, e al quale s'attribuiscono molte utili invenzioni. *Filolao* di Crotona, discepolo d'Archita, che fu il primo, a quel che si narra, il quale insegnasse che la terra si muove circolarmente.

21. Ma celebre sopra tutti questi fu *Empedocle* di Agrigento, il quale fiorì verso il 444, distinto per le sue cognizioni in storia naturale e in medicina, e pel genio particolare che mostrò per la poesia filosofica. Egli trovò la morte nel cratere dell'Etna, vittima di quel medesimo spirito di osservazione e di curiosità, che più tardi fece perire Plinio il vecchio ai piedi del Vesuvio; o, secondo altri, della sua vanità ed ambizione d'essere creduto un Dio.

22. Benchè la filosofia di Empedocle, nel fondo, sia pitagorica, egli tuttavia fece suo pro della dottrina delle diverse scuole. Ad oggetto di spiegar l'universo, che era il gran problema, intorno a cui, come abbiam detto poc'anzi, versava a quei tempi la filosofia, egli ammetteva quattro elementi, la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco; fra' quali però il fuoco, siccome agente della produzione, tiene il luogo principale. L'*amore* e la *discordia*, espressioni poetiche, colle quali vuol significare l'attrazione e la ripulsione, son le due forze, che presiedono alle mutazioni che subiscono questi elementi, sotto l'impero della necessità.

Empedocle distingue un mondo sensibile, ed un

mondo intelligibile, che è il tipo del primo. Riconosce coi pitagorici un essere divino che penetra l'universo. Da quest'essere derivano i demonii (spiriti) che abitano successivamente i corpi, e alla natura de' quali appartiene anche l'anima umana. Questa ha sua sede principale nel sangue.

Empedocle si provò anche di dare una teoria della sensazione, partendo da questo principio, che lo stesso non può essere percepito che dallo stesso: il fuoco dal fuoco, l'aria dall'aria, e così via dicendo. Quindi a ciascuno de' nostri sensi suppose come attaccato un elemento particolare, onde render possibile la percezione.

23. Ora dando uno sguardo complessivo alla scuola pitagorica, si vede, che, mentre la ionica non avea costruito a gran pezza che una filosofia fisica, la italica per lo contrario abbracciò anche l'ordine morale. Essa inoltre cominciò a distinguere le sensazioni dalle idee; e stabilì la subordinazione dei sensi allo spirito. Ondechè la dottrina di Pitagora, malgrado i suoi errori, può considerarsi come un vero progresso nella filosofia.

IV. — *Scuola eleatica*.

24. A quella guisa che la scuola ionica, la quale prendeva il suo punto di partenza nelle sensazioni, dovea condurre, a misura che andavasi sviluppando questo principio di sensismo, alla negazione del mondo spirituale, siccome appunto si avverò nella scuola atomistica; così la filosofia pitagorica, la quale, esclusivamente preoccupata delle matematiche, considerava le sensazioni come illusorie, poneva la base dell'idealismo, e dovea finire nella negazione del mondo materiale. E ciò venne effettuato nella scuola eleatica.

25. *Senofane* di Colofone, nell'Asia minore, abbandonata, non si sa bene il perchè, la sua patria, andò a

stabilirsi a Elea, città della Magna Grecia, verso il 536; e vi fondò la scuola, alla quale per ciò appunto fu dato il nome di *Eleatica*.

Valendosi ad un tempo delle dottrine di Talete e di Pitagora, si fece un sistema suo proprio; in modo però che vi predomina la filosofia pitagorica, benchè grandemente alterata. Questa infatti ammetteva, che tutto è compreso nell'assoluta unità, e che tutto fu da essa prodotto. Senofane all'incontro niegò la possibilità di questa produzione. Fondandosi sul principio, che « dal nulla non si fa nulla », viene a conchiudere, che qualunque trasformazione è cosa contraddittoria; e conseguentemente, che « tutto ciò che è, è eterno, immutabile, e dee sempre sussistere ». Da che le cose esistenti non possono cangiare, elleno non posson essere diverse; quindi « tutto è uno »: non si possono concepire esseri dissimili. L'essere è unico; e questo è Dio: Dio è un tutto infinito, con intelligenza.... *Xenophanes, qui, mente adiuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse* (Cic. *De nat. deor.*); dottrina schiettamente panteistica.

Or le cose che esistono essendo immutabili, ne segue, che le modificazioni d'ogni specie, le mutazioni e i movimenti che noi osserviamo in natura, non son che mere apparenze, prive di realità. L'universo materiale adunque non ha, per Senofane, che un semplice valor fenomenale, non esiste che nel nostro pensiero. Ed eccoci nel pretto idealismo.

26. *Parmenide*, di Elea, discepolo di Senofane, s'occupò nello svolgerne la dottrina, dandole però maggior precisione e modificandola in parte. Conseguente al principio di unità stabilito dal suo maestro, niegò la stessa realità delle modificazioni o forme dell'essere infinito; il quale, dovendo essere in tutto simile a se stesso, non può esistere sotto modificazioni diverse. Tolta così ogni

qualunque reale distinzione, riducevasi alla sola nozione dell'unità pura ed assoluta.

Parmenide distingueva medesimamente coi pitagorici le nozioni di pura ragione, e quelle che ci vengon dai sensi; ritenendo, che non si può su queste fondare un'affermazione assoluta, perchè essenzialmente variabili, ma sì soltanto sulle nozioni razionali, — tutte, in ultimo, secondo lui, riducibili alla semplice idea di unità.

27. *Melisso*, di Samo, suo discepolo, non fece che ripetere e commentare le medesime idee. Per Melisso, come pe' suoi predecessori, l'unità sola è la realità; tutto ciò che s'offre ai nostri sensi è vario e mutabile, ned altro è che apparenza relativa ai medesimi.

28. *Zenone*, nativo di Elea, passò la prima parte di sua vita nello studio della filosofia di Parmenide, suo maestro ed amico. Nel 460 si recò con esso ad Atene, ad oggetto di difendervi le proprie dottrine contro agli attacchi dell'empirismo ionico, in allora potentissimo in quella città. Nella sua difesa però egli procedeva in modo indiretto: mostrando cioè gli inconvenienti dei principii professati da' suoi avversarii, anzichè provare la verità e la bontà intrinseca de' suoi; e sforzandosi di opporre argomenti insolubili ai sostenitori della realità empirica. Passando in rivista le nozioni che derivano dall'idea generale del finito, studiavasi di provare com'esse siano tutte contradditorie, non meno che la nozione stessa che le contiene radicalmente. Così egli pretendeva essere inconcepibile ed assurda la divisibilità di un corpo. Quello poi che ha massimamente contribuito alla sua celebrità, sono i quattro suoi argomenti contro al moto, conservatici da Aristotele; fra i quali citasi più specialmente quello, che porta il nome di *Achille*.

In generale, la dottrina della scuola eleatica è presentata da Zenone sotto una forma critica e polemica;

il perchè vuolsi autore di quella capziosa dialettica, la quale sostiene il pro e il contro d'ogni cosa, per mezzo di sofismi. Per tal guisa egli aprì la via allo scetticismo; anzi pare esservi caduto egli stesso, essendo arrivato, se prestiam fede a Seneca, fino a niegare la stessa unità, che è pur la base del sistema eleatico: *Si Parmenidi credo, nil est praeter unum; si Zenoni, ne unum quidem* (Epist. LXXXVIII).

V. — *Sofisti.*

29. Parlando della scuola atomistica, noi l'abbiam dichiarata come il finale risultamento della ionica; e tal è di fatto, logicamente parlando: l'una deriva dall'altra, a quel modo, volea dire, che dalle premesse deriva la conseguenza. Ma se noi ci facciamo a cercar l'occasione e le circostanze di sua origine, troveremo che le dottrine degli eleati, — conciossiachè riuscissero finalmente a niegar l'esistenza reale e distinta degli esseri finiti, ossia dell'universo (il che troppo violentemente urtava le credenze inerenti alla natura umana) —, non potevano a meno che provocare una reazione in senso contrario. E questa reazione appunto ebbe luogo nella scuola atomistica: la quale si levò come una solenne protesta contro all'idealismo degli eleatici: il perchè fu anche dimandata scuola *fisica* di Elea, per distinguerla dalla eleatica propriamente detta, conosciuta eziandio sotto il nome di scuola *metafisica.* Questa continuò il movimento filosofico pitagorico; quella il ionico: in aperta lotta l'una contro dell'altra.

30. Or le dispute filosofiche di queste due scuole aveano fortemente scossa l'umana ragione, e gittato gli spiriti nel dubbio. Intantochè in una di esse niegavasi ogni maniera di certezza alla testimonianza dei sensi, e nell'altra a quella della ragione, era naturale che

venisse fuori chi, prendendole amendue in parola, niegasse di pianta qualunque sorta di certezza. Ecco lo scetticismo universale, che divenne il fondo dell'insegnamento de' *sofisti*; di cui la Grecia vide comparire un numero sterminato a quei tempi di lusso e di grande scadimento religioso e morale: ordinaria conseguenza della prosperità e delle ricchezze di un popolo. Se non che, presso i sofisti, lo scetticismo avea preso una forma particolare. Erano essi una tal maniera di scettici, i quali, non già che propriamente disperassero della verità e della forza della ragione, ma se ne faceano beffe, servendosi dell'intelligenza come di un trastullo. Per dar sollazzo alla gioventù greca, avida di divertimenti e di giuochi, la facevano assistere all'inusitato spettacolo d'una ginnastica intellettuale: allo spettacolo, dir voglio, d'una singolar destrezza e disinvoltura nel maneggiare il ragionamento, col sostenere indifferentemente il pro ed il contra. Questo mestiero, abilmente esercitato, non lasciava di fruttare a quegl'istrioni della filosofia applausi e ricchezze. *Sic enim* (sophistes) *appellabantur ii, qui ostentationis aut quaestus causa philosophantur* (Cic. *Acad.*, II). Così per la prima volta la filosofia divenne mercenaria e venale; e la gioventù ateniese acquistò a prezzo d'oro quel meraviglioso talento che le offerivano i sofisti, di disputare, senza mai nulla conchiudere.

31. I più celebri sofisti, le cui dottrine pervennero fino a noi, sono: *Protagora*, di Abdera, discepolo di Democrito (450 anni av. G. C.); il quale insegnava, che l'uomo è la misura di tutte cose, ossia che le nostre cognizioni non sono che soggettive; che la verità è cosa puramente relativa e condizionata: *Aliud iudicium Protagoræ est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur* (Cic. *Acad.*, II); che tutto ciò che può essere affermato, può del pari essere niegato, e reciprocamente;

che non v'è alcuna differenza, nelle nostre percezioni, in quanto alla verità ed alla falsità. Coerente poi a' suoi principii, avendo Protagora messo in problema l'esistenza di Dio, fu cacciato d'Atene, e i suoi scritti vennero condannati alle fiamme; ....*cum in principio libri sic posuisset*, « De diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere », *Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus, librique eius in concione combusti* (Cic. *De nat. deor.*). — *Gorgia*, di Leonzio, in Sicilia, discepolo di Empedocle, autore di un libro intitolato: « Di ciò che non è, ossia della natura »; nel quale cerca di provare, 1° che niente esiste; 2° che quand'anco qualche cosa esistesse, questa non potrebb'essere dall'uom conosciuta; 3° che, anche dato che un uomo potesse conoscerla, non potrebbe spiegarla e farla conoscere altrui. — *Prodico*, dell'isola di Ceo, e discepolo di Protagora. Egli occupavasi massimamente nel definire i vocaboli; e non vedeva nell'anima che un risultato dell'organizzazione fisica. Venne accusato di ateismo; e gli ateniesi lo condannarono a morte, come corruttore della gioventù. — *Diagora*, di Mileto, discepolo di Democrito; il quale fu taglieggiato nella testa, a cagione dell'aperto suo ateismo. — *Crizia*, ateniese. Ponea l'anima nel sangue e riduceane tutte le facoltà alla sensazione; ateo, e uno dei trenta tiranni. — *Ippia*, di Elide, disputatore e pretendente ad un sapere universale; dichiarava ingiusto e intollerabile il giogo delle leggi, immaginate solo da uomini deboli e pusillanimi; diceva il giusto e l'ingiusto esser mere invenzioni della politica. — *Trasimaco* di Calcedonia, discepolo di Gorgia. Sostenea non esser altro la giustizia che l'interesse del più forte, e la felicità dell'uomo crescere in proporzione della sua malvagità, purchè gli riesca di fare il male impunemente.

Del resto, una dottrina generale e comune ai sofisti si era, che tutto ciò che esiste è l'effetto del caso; e

che non vi ha provvidenza alcuna, la quale presieda al corso delle umane cose.

32. Or non è dubbio, che, colle corruttrici ed empie loro massime, riuscirono i sofisti, alla gioventù specialmente, di gravissimo danno. Ei sarebbe tuttavia ingiustizia il disconoscere i vantaggi che, almeno indirettamente, ne ricavò la filosofia.

Per essi, infatti, si diffuse maggiormente la coltura intellettuale; la lingua e la letteratura toccarono un più alto grado di perfezione; la filosofia, — fino allora rinchiusa nella stretta cerchia delle comunicazioni segrete e confidenziali, e con un piccol numero di adepti —, fu tratta in piena luce, e divenne il soggetto di pubbliche discussioni. I sofisti per ultimo, coi loro stessi fuorviamenti ed errori, prepararono Socrate. Il quale, tutto inteso alla ristorazione della scienza augusta da essolor profanata, non sdegnò tuttavia di giovarsi di alcuni vantaggi, che da quei medesimi erangli offerti, e di servirsi delle stesse loro armi per combatterli. I sofisti, in breve, han reso alla scienza quei servigi medesimi, che in ogni tempo le resero gli scettici: ponendo altri nella necessità di ricostruire su nuove e solide basi il già mal fermo edificio, e da essi finalmente scosso e rovesciato.

SECONDA EPOCA

(DALL' ANNO 470 ALL' 80 AVANTI G. C.)

33. Allorchè un qualche bisogno si fa generalmente e fortemente sentire, non manca mai, per solito, un uom generoso e capace, e come dalla provvidenza suscitato, il quale offresi pronto e disposto a soddisfarlo. E tale fu appunto la nobil missione di Socrate.

SOCRATE.

34. Questo grand'uomo nacque in Atene nel 470. Datosi con amore agli studii filosofici, seppe con essi formarsi uno spirito, al tutto opposto alla frivolezza e alle abitudini sofistiche de'suoi tempi. A un finissimo discernimento, a un ammirabile buon senso egli accoppiava la più viva e splendida imaginazione. Nelle interne inspirazioni di sua coscienza a lui parea d'udir la voce di quel Dio, la cui esistenza eragli rivelata dall' ordine e dall'armonia dell'universo. Quest' era il *genio* o *demonio* famigliare; al quale non cessò mai di porgere attento l'orecchio, e che suggerivagli il mezzo di sconcertare i più abili sofisti, di opporre ai capziosi loro argomenti una logica infallibile e sicura, una ragione ferma e imperturbabile.

35. Era Socrate semplice nelle sue maniere e ne' suoi discorsi; sapeva acconciarsi all' intelligenza dei suoi uditori; al suo linguaggio però davano elevatezza e nobiltà il pensiero e lo scopo morale ond' era informato. La stessa semplicità presentavano la sua vita e i suoi costumi; sdegnava il fasto, le ricchezze e gli onori; non volle mai prender parte agli affari pubblici, e stette contento all'adempiere con esattezza e probità, e talvolta con coraggio, nei combattimenti, i suoi doveri di cittadino. Ei passava la sua vita nei luoghi pubblici, nei ginnasii, a conversar famigliarmente con i suoi discepoli e le persone che venivano a consultarlo o ad udirlo. Ai giovani poi segnatamente mostravasi inclinato, persuaso che ad essi, più che ad altri, vuol esser rivolta una dottrina novella.

36. Ma un uom di tanto merito e di tanta virtù non poteva a meno di eccitare contro di sè l' odio e il livore dei tristi. Accusato e tradotto in giudizio come col-

pevole di non riconoscere gli dèi della repubblica e di introdurne di nuovi, e qual corruttore della gioventù, non volle difendersi nè esser difeso; solo pronunziò, in ubbidienza alla legge che così ordinava, una breve apologia. Condannato in sulle prime ad una semplice ammenda, ed invitato, a tenor della legge ateniese, a fissarla egli medesimo, non fece che maggiormente irritare i suoi giudici colla franca sua risposta, che parve altiera e superba: disse, per tutta pena, meritarsi d'essere mantenuto nel Pritaneo a spese della repubblica. Fu allor pronunziata la sua morte, e condannato a ber la cicuta. Così finì, vittima d'una ingiusta persecuzione, all'età di settant'anni, quell'uomo straordinario, ammirato da tutta la posterità e proclamato il *saggio* per eccellenza.

37. La rivolùzione filosofica, di cui Socrate fu autore, consiste nell'aver: 1.° ricondotto il pensiero dell'uomo dallo spettacolo delle cose esteriori sopra se stesso, dando così alla scienza umana e alla morale un fermo punto di appoggio; 2.° messa in ridicolo e screditata la fallace e vana scienza dei sofisti.

Fino a Socrate, la filosofia greca era stata quasi esclusivamente una filosofia della natura, occupata cioè in ipotesi fisiche ed astronomiche sull'origine e sul sistema del mondo; ma per opera di lui ella divenne una filosofia propriamente detta, una filosofia dell'uomo. *Socrates autem primus*, dice Cicerone, *philosophiam devocavit e cœlo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coëgit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quærere* (Tuscul. quæst.).

38. Vivamente colpito alla celebre iscrizione che leggevasi sul tempio di Apolline in Delfo: *conosci te stesso*, — di cui Socrate ben comprendea tutta l'importanza e il valore —, ad essa massimamente appoggiavasi ne'suoi trattenimenti, ricordandola di continuo ai suoi

uditori. Se non che, a ciò non contento, — laddove non era quello che un semplice precetto ed una massima di condotta —, ei, spingendosi più oltre, ne fece una teoria, ponendo lo studio dell'uomo a base della filosofia stessa. Il che non vuol già dire che non abbia questa altro oggetto che l'uomo: conciossiachè la filosofia, siccome in altro luogo abbiamo osservato, è veramente la scienza universale; ossia tende, di natura sua, alla cognizione del sistema universale delle cose, investigandone le ultime ragioni; ma vi tende, partendo da un punto fisso, dalla conoscenza, dir voglio, della natura umana. Qui sta specialmente il merito di Socrate: questa è la cagion principale, come il punto più importante della rivoluzione per esso operata nella filosofia.

39. Ad oggetto di combattere i sofisti egli seguiva un metodo tutto particolare. Traendo insiem cogli altri ad udirli nelle pubbliche assemblee, facea mostra d'essere anch'egli trasportato d'ammirazione verso di essi, ed applaudiva colla moltitudine alla loro scienza; ma poi con cert'aria di bonarietà facevasi innanzi con alcune questioni semplicissime, alle quali pregavali di voler rispondere, come per ricevere intorno alle medesime gli opportuni schiarimenti. Davasi in sulle prime a diveder soddisfatto dell'avutane risposta; ma nell'apparentemente adottarla faceva di spingerla bel bello, o lasciavala andar di per se stessa a conseguenze assurde, ch'egli però guardavasi bene dall'apertamente ed espressamente disapprovare, per non parere ch'ei volesse dar loro la baia; ma intanto, senza che pur se ne avvedessero, conducevali insensibilmente a dover riconoscere eglino stessi l'assurdità delle loro dottrine. A questo metodo fu dato il nome di *ironia socratica*, come a dire, interrogazione fatta altrui, fingendo ignoranza; e a Socrate appunto era frequente e famigliare il detto: « Questo

solo io so di non saper nulla »; detto pieno di modestia e di sapienza ad un tempo, e che faceva un mirabil contrasto coll'arroganza e insoffribil pretensione dei sofisti.

40. Un metodo analogo usava Socrate nell'ammaestrare i suoi discepoli. Egli era d'avviso, che, in luogo di esordire con sublimi speculazioni, ben sovente oscure ed inintelligibili a quei che s'imprendono ad istruire deggionsi pigliare gli spiriti al punto in cui si trovano, colle loro idee ed eziandio coi loro pregiudizii stessi, per innalzarli gradatamente alla cognizione della verità, di cui l'anima già porta con sè innati i germi, benchè avviluppati e come soffocati dalle opinioni vane, ingenerate dalle passioni.

L'interrogazione adunque o il dialogo era la forma del suo insegnamento. Cominciava per lo più dallo interrogare i suoi uditori su cose indifferenti e di poco rilievo; ma a poco a poco, con ammirabile maestria, passava a soggetti più serii ed importanti: e quindi ponendo abilmente e graduando le questioni, — valendosi, ove d'uopo, di paragoni tratti dagli oggetti più famigliari —, conduceva insensibilmente lo spirito da una verità ad un'altra più elevata, da un fatto particolare ad un'idea generale; e in tal guisa all'interlocutore, che per lo più era un giovane, parea di aver trovato di per se stesso ciò che pur eragli insegnato: altro non avea fatto Socrate, a udir lui, che scuotere e trarre alla luce le idee che già erano come sopite nella sua intelligenza; facevalo insomma risovvenire di ciò, che propriamente già sapeva ed aveva imparato in una vita anteriore, ma dimenticato nella presente.

Gli è per tal modo che, rinunziando alle vane sottigliezze di una metafisica subdola o tenebrosa, egli insegnava le grandi verità che son la base della scienza, della morale e della religione, la esistenza di un Dio,

autore e conservatore dell'universo, non che di spiriti o dèi subalterni, ministri del Dio supremo; la Provvidenza divina che a tutto s'estende, e manifestantesi sovente per via di oracoli, di prodigii o di una rivelazione immediata; una giustizia, un diritto di natura, una legge primitiva ed universale, il cui adempimento o violazione sono seguiti da ricompense o da gastighi; l'immortalità dell'anima; i precetti della virtù; e per giugnere alla virtù, e conseguentemente alla felicità, la conoscenza di se stesso e l'abito di frenar le proprie passioni. Ecco le verità riconosciute da Socrate, quali ci vennero conservate e trasmesse da' due suoi discepoli Platone e Senofonte: non avendo egli, per quanto ci consta, lasciato niente di scritto.

41. Malgrado questo però, noi veggiamo in lui ciò che possa il filosofo abbandonato a se stesso, e quanto questa filosofia, personificata nel suo più grande eroe, sia lontana dalla vera luce, la quale fece ben conoscere la falsità del politeismo, o dal coraggio che il fece pubblicamente affrontare, dappoichè il Cristo comparve sulla terra. Socrate infatti, nel discorso indirizzato ai suoi giudici, dichiarò, « che la sua condanna non dovea punto abbatterne l'animo e sgomentarlo, non essendo stato provato alcuno dei delitti che venivangli apposti; e che, sì ne' sacrifizii, come ne' giuramenti, non avea mai sostituito nuovi dèi a Giove a Giunone ed alle altre divinità di Atene ».

Ecco l'uomo, o non abbastanza persuaso e convinto degli errori del paganesimo; o non coraggioso abbastanza per farne una pubblica ed aperta dichiarazione: convincimento e coraggio, di cui, dopo la predicazion del Vangelo, diedero così splendide prove tanti giovanetti imberbi e tenere verginelle.

42. Moltissimi furono i discepoli di Socrate. Di questi ve n'ebbe, che a lui fedelissimi contentaronsi di

conservarne intatta la dottrina: *Senofonte*, a cagion di esempio, che scrisse una stupenda apologia del suo maestro; *Eschine*, *Simone* e *Critone*, i quali composero un gran numero di dialoghi socratici, che sgraziatamente andarono perduti; *Glaucone*, *Simmia*; e *Cebete* per ultimo, creduto autore del dialogo che porta il titolo di « Tavola di Cebete ».

Altri per lo contrario fondarono diverse scuole; le quali, intanto che ritenevano più o meno della filosofia socratica, vestivano però ciascheduna un carattere lor proprio ed originale. Ma conciossiachè Socrate, nel suo insegnamento, tutto comprendeva le diverse parti della scienza (chè così era richiesto dall' indole e dallo scopo del suo filosofare), quindi è, che de' suoi discepoli, conformemente alle disposizioni personali e alla piega del loro spirito, chi applicò di preferenza alla logica, chi alla morale, e chi alla metafisica: formando in tal modo *sistemi* che chiameremo *parziali*; — laddove alcuni altri, abbracciando l' insieme della scienza socratica, diedero alla medesima quello svolgimento che seppero maggiore; e così ebbero origine *sistemi più sviluppati*.

SISTEMI PARZIALI USCITI DELLA SCUOLA DI SOCRATE.

43. *Scuola cinica*. Fondatore di questa scuola fu *Antistene*, ateniese, discepolo di Socrate. Fedele allo spirito ed indirizzo morale della filosofia socratica, pose a principio, che il sommo bene dell' uomo sta nella virtù; della quale però ei formavasi il più rigido concetto, facendola consistere in un trionfo coraggioso e perseverante di tutti i piaceri dei sensi, nè stimando le perfezioni, fuorchè in ragione de' sacrifizii: il perchè imponeva tanto a sè che a' suoi discepoli le privazioni più dure e penose. Dalle quali esagerazioni era difficile il non cadere in eccessi, tanto in speculazione che in pra-

tica. È noto l'insolente orgoglio di questi filosofi: e come, senza verun riguardo a chicchessia, ei si recassero a onore di mostrar disprezzo per tutto che non andasse loro a versi, e ch'ei tacciavano di pregiudizio. Di che il nome di *cinici*, che a tal maniera di filosofi venne dato, a cagione della mordace loro critica e totale noncuranza delle convenienze sociali, che faceanli paragonare al cane. Altri però pensano, che questo nome lor venisse dal ginnasio, detto *Cinosarge*, dove il lor maestro, dopo la morte di Socrate, soleva dar le sue lezioni.

Ad Antistene viene attribuita questa sentenza, che « niente v'ha che possa essere contraddetto »; la quale sembra farlo piegare allo scetticismo. — In quanto poi alla sua dottrina intorno alla divinità, ecco ciò che ne riferisce Cicerone: *Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum* (De nat. deor.).

44. Il più famoso discepolo di questa scuola fu *Diogene* di Sinope (n. verso il 414), così conosciuto per la originalità de' suoi frizzi, non che per la singolare e bizzarra sua vita. Se stiamo alla tradizione, questo strano filosofo s'era scelto per abitazione una botte. Egli stesso erasi dato il nome di cane; e Platone chiamavalo Socrate in delirio.

Citansi ancora fra i cinici, *Crate* di Tebe, discepolo di Diogene, e la sua moglie *Ipparchia*; *Monimo*, *Onesicrate*, *Metrocle*, *Menedemo* e *Menippe*. Quest' ultimo è autore di satire, miste di prosa e di versi; d'onde il nome di satira menippea.

45. *Scuola cirenaica.* Questa scuola fu così chiamata da Cirene, colonia greca in Africa, patria di *Aristippo*, che ne fu il fondatore. Considerando egli, col suo maestro Socrate, il bene come il vero fine dell'uomo, quello riponeva esclusivamente nella soddisfazione interna e nel piacere. La virtù quindi non avea, per lui, che un

valore secondario; e se la si pratica, gli è solo per proprio interesse. Coerentemente a questo principio, Aristippo non ammetteva altra sorgente dell'umana conoscenza, fuorchè la sensazione. Quindi, pe' Cirenaici, le sensazioni erano ad un tempo lo scopo ed il criterio d'ogni cosa; esse doveano servir di regola della nostra vita.

46. Vuolsi che ad Aristippo succedesse, nell'insegnamento, *Arete* sua figlia; e che da questa medesima venisse poscia nella filosofia ammaestrato il suo figliuolo *Aristippo*, detto perciò *Metrodidatte;* il quale non fece che sviluppar la dottrina del suo avo. Ebbe questi per discepolo *Teodoro* di Cirene, sopranominato l'*ateo;* il quale insegnava non poter l'uomo esser sicuro che delle proprie sensazioni, nè esistere alcun criterio universale della verità; preparando in tal modo la via allo scetticismo. Fu, a cagione delle sue empietà, bandito d'Atene. — *Egesia*, alle dottrine de' suoi predecessori aggiunse, che, non essendo concesso alla nostra natura di raggiunger lo stato di perfetto piacere, la vita non ha pregio veruno e le è preferibile la morte: d'onde il nome di « oratore della morte », che gli venne dato. E conciossiachè una sì perniciosa dottrina era troppo spesso dagli Egesiani messa in pratica, gli fu da Tolommeo fatto divieto di più insegnare. *Hoc quidem a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi, his auditis, mortem sibi ipsi consciscerent* (Cic. *Q. Tusc.*) — *Anniceri* di Cirene, modificò la dottrina di Aristippo, aggiungendo e cercando anche di far prevalere ai piaceri sensuali quelli dello spirito, non che i dolci e nobili sentimenti dell'amicizia, del patriottismo, della benevolenza; e avvicinandosi per tal guisa, come vedremo, alle idee di Epicuro.

47. *Scuola megarica.* La setta di Megara fu fondata

da *Euclide*, discepolo di Socrate; che non deesi confondere col matematico dello stesso nome.

Antistene ed Aristippo s'erano principalmente occupati di morale; Euclide invece applicò a un'altra parte dell'insegnamento socratico, alla dialettica; ma comechè, prima di udir Socrate, già erasi istruito nelle opere di Parmenide e di Zenone, modificò notabilmente la dialettica socratica colle idee degli Eleati. Così, con questi egli ammetteva l'*unità* primitiva come unica realità, considerandola però massimamente sotto il punto di vista morale: per lui, l'essere assoluto era il *bene assoluto*. Il bene è uno. Il sommo bene è ciò che è uno, sempre simile a se stesso, sempre il medesimo. *Id bonum solum esse dicebat, quod esset unum et simile, et idem semper* (Cic. *Acad.*, II).

48. A Euclide succedette *Eubulide* di Mileto, a cui si dee l'invenzione di parecchi argomenti capziosi e sofistici, distinti coi nomi di *sorite*, di *calvo*, di *mentitore* ecc. Quest'ultimo è così esposto da Cicerone: *Si dicis te mentiri, verumque dicis, mentiris. Dicis autem te mentiri, verumque dicis, mentiris igitur* (Acad., II). Così i filosofi di questa scuola non tardarono a cadere in sottigliezze poco profittevoli alla scienza, e ad acquistare il nome che loro venne dato, di *disputatori*.

Una grande celebrità, in quest'arte sottile, si procacciò *Stilpone* di Megara; il quale oltracciò niegava ogni valore oggettivo alle idee generali, e la verità de' giudizii che non sono identici. Vero è però, ch'ei si rese rispettabile pel suo carattere e le sue virtù: facea consistere il sommo bene nell'impassibilità dell'animo: . . . . . *summum bonum animus impatiens* (Seneca *Epist.* IX).

49. Colla scuola di Megara hanno stretta relazione due altre: l'*eliaca*, cioè, fondata dal fido e caro discepolo di Socrate, *Fedone*, in Elide sua patria; e la *ere-*

triaca, così chiamata da *Eretria*, città dell' Eubea. La istituì *Menedemo*, discepolo di Stilpone; il quale vi trapiantò le dottrine del suo maestro.

50. *Scuola scettica*. Effetto naturale della divergenza delle opinioni, non che delle contese e sottigliezze delle scuole precedenti, fu lo scetticismo di *Pirrone*, nato verso l' anno 375, in Elide nel Peloponneso. Partendo egli da questo principio della scuola socratica, che qualunque filosofia dee riferirsi alla virtù, nella quale consiste il sommo bene dell' uomo, ne conchiudeva, che la sola virtù ha pregio e valore; e che conseguentemente ogni altra cosa, e la scienza stessa, è inutile ed anche impossibile. E per provare quest' ultima proposizione, fondavasi su ciò che a qualunque ragione se ne può sempre, a parer suo, opporre un' altra di ugual forza. La quale opposizion di principii ci mostra l' incomprensibilità delle cose; di che segue, che il saggio dee mai sempre astenersi dal giudicare. Or di questa sospensione di giudizio, dieci ragioni sogliono addurre i pirronici; e sono i così detti *tropi*, o motivi di indecisione. Il saggio pertanto ammetterà bensì le apparenze, e si condurrà a norma di esse; ma non pronunzierà mai nulla intorno alla realità delle cose; e in tal guisa potrà conseguire il suo intento, arrivare cioè all' indifferenza ed alla impassibilità.

51. Discepolo ed amico di Pirrone fu *Timone* di Fliunte; il quale sviluppò ed estese viemaggiormente la dottrina del maestro: conchiudendo anch' esso, non doversi ascoltar che la voce della propria natura, vale a dire, il sentimento; e, col sospendere ogni giudizio intorno alle cose, sforzarsi di giugnere all' *atarassia*, cioè all' inalterabile tranquillità dell' animo.

52. Non sarà inutile di qui avvertire, come da questa scuola ebbero origine i diversi nomi, onde vennero designati i filosofi, i quali si fecero comecchessia ad im-

pugnare la verità. Furono detti *pirronici*, dal fondatore della scuola medesima; *scettici*, cioè: *cercatori*, *consideratori* ecc.; *acatalettici:* come a dire, *che non comprendon nulla.* Ai quali fra poco aggiungerem anche gli *academici.* — Egli fu tuttavia generalmente convenuto di abbracciar tutte queste maniere di filosofi e varietà di una dottrina medesima, sotto l'unica denominazione di scettici, e di scetticismo.

SISTEMI PIU' SVILUPPATI USCITI DELLA SCUOLA DI SOCRATE.

53. Quattro grandi scuole noi troviamo in questo periodo: l'academica, la peripatetica, l'epicurea e la stoica.

I. — *Scuola academica.*

54. Il più illustre discepolo di Socrate fu, senza dubbio, *Platone,* nato in Atene nel 430. Dopo la morte del suo maestro, intraprese lunghi viaggi a imitazione degli antichi filosofi. In Italia frequentò alcuni celebri pitagorici; in Egitto, apprese le dottrine segrete dei sacerdoti; in Persia consultò i magi; a Cirene potè perfezionarsi nelle matematiche sotto Teodoro, il geometra. Di ritorno in patria, vi aperse una scuola di filosofia; la quale, da Ecademo, nome di un antico possessore del luogo in cui venne aperta, fu chiamata *Scuola academica,* o semplicemente *academia.* Un gran numero di uditori traevano alle sue lezioni, invitativi dall'eloquenza, dalla elevatezza d'ingegno e bontà di carattere di quell'uomo sommo. Morì nel 348.

A compor la sua filosofia, Platone si valse di quella di Eraclito, di Pitagora e di Socrate: seguì Eraclito nella fisica, Pitagora nella metafisica, e Socrate nella

morale. Pubblicò le sue dottrine sotto forma di dialoghi; nei quali i principali interlocutori sono ordinariamente Socrate, e la persona che dà il nome al dialogo stesso.

55. È celebre la dottrina di Platone intorno alle idee. Cercando egli una base stabile e ferma alla scienza che intendea d' innalzare, ben vide, come non possa questa collocarsi nelle sensazioni, di lor natura mutabili e particolari: giacchè, per lui, « non v' ha scienza di ciò che passa ». Ma egli trovò, che, oltre alle sensazioni, esiston nello spirito umano, delle nozioni generali, necessarie ad ogni nostro pensiero, e che fan parte di qualsiasi umano ragionamento; delle nozioni assolute, universali, immutabili, eterne: aventi cioè caratteri diametralmente opposti a quelli delle sensazioni; e che per ciò stesso non posson derivare in veruna maniera dai sensi; esse adunque appartengono allo spirito umano, alla ragione, come oggetti suoi proprii anteriormente a qualunque percezione particolare, a lei essenziali ed innate. Queste nozioni però, intantochè trovansi nella ragione umana come suoi oggetti, sono al tempo stesso al tutto indipendenti dalla medesima; la quale altro non fa che concepirle e contemplarle: elle perciò non sono opera sua. Or bene, considerate sotto il punto di vista di loro indipendenza, le nozioni generali sono le *Idee* in se stesse, tipi e modelli eterni delle cose, e principii di conoscenza costitutivi della ragione; la quale ha per oggetto l' invariabile, l' essere in sè. *Has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato; easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri; cetera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse uno et eodem statu* (Cic. *Orator*).

56. Le idee, sola base possibile di un' affermazione assoluta, costituiscono, propriamente parlando, la scien-

za. Le sensazioni, prive d'ogni carattere di necessità e di universalità, e per sè inintelligibili ed oscure, non sono intelligibili che per la loro relazione colle idee, che sono la vera luce intellettuale. Noi riferiam mentalmente alle idee, come agli eterni esemplari delle cose, l'innumerevole varietà degli oggetti individuali che ci colpiscono i sensi, e ne acquistiam cognizione; questa perciò non si può dir veramente prodotta, ma sì solo eccitata e svolta in noi dall'esperienza. Le idee si fanno all'anima presenti, a misura ch'ella percepisce le copie fatte a loro imagine, ossia gli esseri onde è composto l'universo sensibile. Ecco da Platone ben distinti i due mondi, sensibile e intelligibile, già intraveduti da Empedocle. Le idee pertanto delle cose sono per l'anima come la ricordanza di una esistenza anteriore allo stato presente. Gli è ciò che suolsi chiamar *reminiscenza* platonica. Platone infatti, non potendo spiegare, colla esperienza, l'apparir che fanno allo spirito umano queste idee generali; colpito, p. es., dai caratteri di immutabilità e di necessità onde sono improntate le verità matematiche, e certi principii di morale, ai quali non si può, e sempre e dovunque e da tutti, non assentire, suppone avere noi appreso in un altro mondo le cose delle quali ci risovvenghiamo nel presente; di che il detto, così famigliare a Platone ed al suo maestro Socrate, che « imparare altro non è che ricordarsi ». Ingegnosa finzione immaginata, senza dubbio, ad oggetto di far meglio comprendere la natura di questi principii assoluti, base d'ogni nostro giudizio e ragionamento; principii, mercè cui si dimostra, ma che non ammettono essi stessi dimostrazione di sorta, e cui lo spirito concepisce ed accoglie, non appena gli vengono presentati.

57. Ma d'onde ci vengono questi principii, o, in altri termini, dove, in origine, trovansi le idee?

In Dio, risponde Platone. Le idee considerate in se stesse, esistono sostanzialmente in Dio; sono gli attributi della ragion divina, di cui la umana non è che come un riverbero, un'imagine. Ma queste idee, nel comunicarsi all'uomo, di cui illuminano la ragione, non possono a meno di perdere di lor perfezione e splendore.

Ad esse pertanto fa mestieri non arrestarsi, ma cercar di sorgere ai lor supremi modelli e alla loro sostanza che è Dio. E la filosofia, come la intende Platone, consiste appunto nel sollevarsi di continuo dal particolare al generale, dal contingente al necessario, dalle nozioni sensibili alle idee, dai fenomeni fisici alle leggi onde son regolati, da queste leggi agli incorruttibili loro modelli, e quindi all'eterno loro autore. La scienza non dee tendere che alla cognizione delle idee generali, ed aderire alle medesime, siccome a ciò che essenzialmente è, separandosi dal sensibile, dal mutabile, dal contingente, che non è che un fenomeno, una mera apparenza, senza realità. Ed ecco il razionalismo platonico rasentare assai da vicino l'idealismo.

58. Alla ideologia, che n'è come la base, corrispondono tutte le altre parti del sistema filosofico di Platone.

Dio comprende in sè tutte le idee; è la sostanza, di cui le idee formano l'essenza. Sulle idee poi, come sopra suo modello, fu da Dio formato il mondo; il cui ordine e bellezza ci rivelano la suprema intelligenza del suo autore. Iddio pertanto, nella filosofia platonica, è concepito sotto due aspetti diversi: come *sostanza* delle idee, e come *causa* delle forme, che sono nel mondo l'impronta esterna delle idee medesime. — La scienza di Dio è infinita; e la sua provvidenza abbraccia tutto. A Dio non può essere imputato il male che proviene unicamente dalla materia. Egli è l'assoluta verità, la bontà, la sapienza, la giustizia assoluta.

59. L'anima umana (porzione dell'anima del mondo) è, per Platone, una forza moventesi, ed attiva per se medesima. In essa egli distingue assai chiaramente le tre facoltà principali, di sentire cioè, di pensare e di volere; dividendo la facoltà di pensare in intelligenza e ragione. Al senso appartengono le sensazioni; all'intelligenza le nozioni (generalizzazioni delle sensazioni stesse); alla ragione le idee. Quindi, due parti nell'anima: l'una intelligente, l'altra animale, — insiem congiunte per una specie di mediatore. Le anime umane, buone in origine, si son viziate nel loro contatto colla materia. Elle sono immortali: 1.° perchè, essendo unite alle idee, partecipano della sostanza divina, e sono per ciò stesso imperiture, siccome è Dio, radice immanente di loro esistenza; 2.° perchè la bontà e giustizia di Dio esigono che le anime, le quali avranno imitato l'azione divina, siano ricompensate, e che siano invece punite quelle che si saranno conformate al principio del male, ossia alla materia. — Molte prove dell'immortalità dell'anima trovansi svolte nel *Fedone*, e nel 10.° lib. della *Repubblica*.

60. Per ciò che spetta alla morale, Platone, al pari del suo maestro, insegna, che il termine a cui dee l'uomo naturalmente aspirare, è il sommo bene. I beni li distingue in divini ed umani. I primi sono tali per se, bastano a se stessi, sono permanenti e necessari all'essere morale. Tre condizioni li costituiscono: la verità, l'armonia, la bellezza: tutte e tre appartengono all'ordine delle idee; insiem riunite formano la perfezione. La divinità ne è dunque la sede, la sorgente, la regola; come il concetto della divinità ne è il tipo. L'intiera vita dell'uomo adunque debb'essere consecrata dalla sapienza a ravvicinarsi a questo modello; e il principio generale della morale platonica è l'imitazione di Dio.

61. Benchè la logica vogliasi in certo modo creata

da Aristotele, anche a questa parte della filosofia si volse Platone. Il quale fece il primo tentativo per fondare una lingua universale; pel primo diede un saggio delle leggi del pensiero; delle regole della proposizione, della conclusione, della prova e del metodo analitico; oltre all'insistere ch'egli faceva sulla grande importanza delle definizioni. Il principio della contraddizione fu per esso dichiarato come il primo principio della filosofia.

62. Ma frammezzo a dottrine così nobili ed eccellenti, che a buon diritto procacciarono a Platone il nome di *divino*, fa pur d'uopo riconoscere vizii ed errori gravissimi. Nella sua Repubblica, che fu mai sempre considerata come una vera utopia, egli dà facoltà ai padri di famiglia di uccidere i proprii figliuoli, quando siano deformi, ed ai padroni di mettere a morte i loro schiavi; permette a ognuno di ubbriacarsi, a fin di onorare il dio del vino. Vuole la comunione dei beni e delle donne; e toglie i figli alla potestà paterna: — principii fondamentali d'ogni sistema di comunismo. Ecco altrettanti pregiudizii pagani, che a niuna filosofia, ma al solo Vangelo era dato di sradicar pienamente.

63. A Platone succedette nell'accademia *Speusippo*, di Atene, suo nipote. A cui tennero dietro *Senocrate* di Calcedonia, il quale professò chiaramente la immortalità dell'anima: *mens nullo corpore* (Cic. *Acad.*, II); *Polemone*, giovane ateniese cui le lezioni di Senocrate ritrassero da una vita disordinata e licenziosa, e che più tardi fu suo successore; *Crate*, di Atene, che sottentrò a Polemone; e *Crantore*, amico e discepolo di Senocrate, autore di un libriccino *De luctu*; di cui Cicerone dice: *non magnus, verum aureolus, et, ut Tuberoni Panætius præcipit, ad verbum ediscendus libellus* (Acad. II). In quest'ultimo finì l'Academia *prima* od *antica:* così chiamata per tutto quel tempo, in cui i

discepoli di Platone ne conservarono fondamentalmente intatta la dottrina.

II. — *Scuola peripatetica.*

64. Tra i discepoli di Platone primeggia Aristotele, nato a Stagira in Macedonia, nel 384. Vastissimo ingegno, di cui l'antichità non può vantar l'uguale, abbracciò, si può dire, tutto lo scibile umano; valendosi anche a tal uopo dei mezzi che gli vennero largamente somministrati da Alessandro il Grande, di cui fu l'institutore, e ch'egli accompagnò in una parte delle sue spedizioni. Fissatosi in Atene, vi fondò una scuola detta *peripatetica*, perchè era suo uso d'insegnar passeggiando co' suoi discepoli; e chiamata anche *Liceo* dal nome del luogo, scelto a tal uopo da Aristotele. Dopo la morte di Alessandro ebb'egli a provare molte persecuzioni, le quali lo costrinsero a ritirarsi a Calcide, nell'Eubea, ove morì all'età di sessantatrè anni.

65. La dottrina aristotelica passa generalmente per essere aperta e direttamente opposta a quella di Platone. Ma ciò non è per avventura esatto. Imperciocchè Aristotele, opponendosi bensì in parte al suo maestro, ma in parte con esso accordandosi, cercò di tenere come una via di mezzo tra l'idealismo ed il sensismo; — per quanto almeno si può argomentare da'suoi scritti, come a noi pervennero, dopo tante peripezie a cui andarono soggetti: al che probabilmente vuolsi attribuire, se bene spesso non sia così facile di coglierne il vero senso, e non di rado eziandio s'incontrino proposizioni che han l'apparenza di contraddirsi.

66. E per cominciare dalla teoria dell'umana conoscenza, che costituisce la vera base d'ogni filosofia, — benchè Aristotele, col celebre suo pronunziato: *Nil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, sembri tut-

te ridurre le idee alla sensazione come a loro sorgente, egli distingue tuttavia assai bene il contingente dal necessario, il relativo dall' assoluto; riconosce espressamente nell'anima la presenza di principii universali e necessarii che non possono essere somministrati dalla esperienza, nè dimostrati col ragionamento; accenna anzi in qualche luogo ad un universale quiescente nell' anima: espressione prettamente platonica. Due maniere adunque di cognizione distingue Aristotele: l' una mediata, che noi deduciamo da una cognizione precedente; l' altra immediata, la quale si ottiene per se stessa. Essendo infatti impossibile una serie infinita di deduzioni, bisogna ammettere principii, i quali siano a se stessi sufficienti, i quali cioè portino con sè la propria luce. Quindi secondo Aristotele, tre classi d' idee o di verità: 1.° Le verità dedotte, che cioè si hanno per via di dimostrazione; 2.° le verità generali, che servono di base alla dimostrazione stessa, e che provengono dalla ragione; 3.° le verità particolari somministrate dalla esperienza sensibile.

67. Ma la logica è quella che comprende le leggi della dimostrazione, e per ciò stesso della scienza; per essa cioè noi tiriam conclusioni dalle cognizioni o verità generali; per essa noi distinguiamo il certo ed il verosimile. Essa è adunque l' istrumento, l' organo della scienza. L' esperienza somministra la materia delle nostre cognizioni; ma i procedimenti logici ne danno la forma. La logica pertanto è la grand' opera di Aristotele, la chiave di tutte le speculazioni, il legame che tutte unisce le parti de' suoi immensi lavori; e che a tutti ha sopravissuto.

La logica (*organum*) di Aristotele può dividersi in tre parti: la prima tratta delle *idee;* la seconda dei *giudizii;* la terza del *ragionamento;* divisione che fu conservata e generalmente adottata di poi nelle scuole.

Digitized by Google

Nella prima parte, Aristotele riduce tutte le idee a dieci categorie primitive, o *prædicamenta*, e sono la sostanza, la quantità, la relazione, la qualità, l'azione, la passione, il luogo, il tempo, la situazione, la maniera di essere; che dagli scolastici vennero espresse nel distico seguente:

Arbor tres servos ardore refrigerat ustos,
Ruri cras stabo, sed tunicatus ero.

Queste categorie aristoteliche furono variamente riprodotte di poi: da Leibniz sotto il nome di *verità eterne;* dalla scuola scozzese sotto quello di *leggi costituitive della natura umana;* da Kant chiamate *idee della ragion pura;* e *verità* o *principii assoluti* dal signor Cousin, il quale, sottomettendoli ad una rigorosa analisi, credè poterli tutti ridurre ai due principii di *causalità* e di *sostanza:* ridotti anch'essi, alla lor volta, dall'illustre Rosmini alla sola e suprema categoria o forma dell'*essere:* forma però, a differenza delle forme kantiane, indipendente dal nostro spirito ed essenzialmente oggettiva, e che costituisce appunto l'oggettività dell'umana cognizione. — Alle categorie poi, secondo Aristotele, si riferiscono i categoremi o *praedicabilia*, conosciuti più comunemente sotto il nome di *universali*, in numero di cinque, e sono: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. I predicamenti esprimono ciò che è inerente agli esseri; i predicabili sono come altrettante formole, mercè cui si combinano insieme i predicamenti stessi.

Nella seconda parte della logica, Aristotele analizza le proposizioni che sono l'espressione o enunziazione dei giudizii, e le classifica, facendole entrare nel quadro determinato dei predicamenti e dei predicabili.

Nella terza infine dà la teoria del ragionamento, di cui, per via dell'analisi (d'onde il nome di *analitici* dato a questa parte), riduce tutti i processi ad alcune

semplici regole, e tutte le forme ad una sola, cioè al sillogismo.

68. In quanto alla natura dell'*anima*, Aristotele la riconosce essenzialmente distinta dalla materia del corpo; del quale però essa è la forma, o, com'egli si esprime, l'*entelechia:* e perciò dal medesimo inseparabile. L'anima è la prima entelechia del corpo organizzato; in altri termini, il principio attivo della vita. In essa Aristotele distingue tre facoltà: la *nutritiva*, comune a tutti gli esseri organici; la *sensitiva*, che esiste in tutti gli animali; l'*intellettiva* propria dell'uomo. L'anima umana è immortale; sembra tuttavia che Aristotele non le accordi che una immortalità priva di coscienza e di memoria.

69. Per Aristotele il mondo è eterno; ma vi debb'essere di necessità un primo motore, che non sia mosso da altri. Questo primo motore eterno, immutabile, non è una causa puramente fisica: è un'intelligenza che possiede essenzialmente la suprema felicità. Tal è il *Dio* di Aristotele.

70. Il principio della *morale* aristotelica è la moderazione dei desiderii, secondo il giudizio della ragione. La virtù conseguentemente consiste in un certo mezzo tra passioni contrarie, fra il troppo e il troppo poco (V. *Elementi di etica*, « Della virtù »). Il fine della morale è la soddisfazione e il benessere che risulta da questa temperanza ne' desiderii. In conformità di tali principii, Aristotele pone l'utilità come base della politica; e in conseguenza dichiara legittima la schiavitù ed anche la tirannia.

71. La dottrina di Aristotele conteneva manifestamente i germi del sensismo, che vennero ben presto sviluppati dai suoi discepoli e successori; i quali, spingendo fino all'estreme conseguenze i principii del loro maestro, riuscirono a non più trovarsi in verun modo

d'accordo coi platonici. Di che l'aperta lotta e la totale divergenza e separazione delle due scuole peripatetica ed academica; come già fu tra la ionica e la pitagorica ne' primi tempi.

72. Aristotele ebbe a successore, nell'insegnamento del Liceo, *Teofrasto*, conosciuto particolarmente pel suo libro dei *Caratteri*. Teofrasto pare abbia tentato di ridurre i diversi fenomeni del mondo fisico, non che le operazioni e le facoltà dell'anima, alle leggi del moto. Vennero poscia *Dicearco*, di Messina, pel quale non altro era l'anima che la forza vitale inerente al corpo. *Aristosseno*, il musico, che chiamavala un accordo prodotto dall'organismo; o, al dir di Cicerone, *ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur* (Tusc. disp.) *Stratone*, di Lampsaco, soprannominato il *fisico;* il quale volle spiegar la formazione dell'universo senza l'intervento della divinità. Di lui così scrive Cicerone: *Nec audiendus eius* (Theophrasti) *auditor Strato, qui physicus appellatur: qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura* (De nat. deor.). E finalmente, omessi alcuni altri, *Andronico*, di Rodi, che fu l'undecimo successore di Aristotele nel Liceo; il quale, nell'anno 80 prima di G. C. ne pubblicò gli scritti a Roma, dove, dopo la presa di Atene, erano stati trasportati per ordine di Silla.

III. — *Scuola Epicurea.*

73. *Epicuro* nacque in un borgo presso Atene, verso l'anno 341. Ancor giovanetto, si svegliò in lui il gusto per la filosofia alla lettura delle opere di Democrito. Poco stante frequentò in Atene le lezioni di Senofane, di Teofrasto e d'altri. All'età di trentadue anni aprì

egli medesimo una scuola a Lampsaco, che cinque anni appresso trasportò ad Atene. Insegnava in un giardino; e alle sue lezioni quelli soltanto erano ammessi, ch'ei reputava meritevoli di sua fiducia.

74. Nemico dichiarato d'ogni maniera di speculazione, Epicuro non sa comprendere come la scienza possa essere studiata per se stessa: egli vuole uno scopo positivo, prossimo, individuale, esagerando in tal guisa ed alterando il principio socratico. Quindi la filosofia altro non è per lui, che l'arte di condur l'uomo alla felicità per mezzo della sua ragione. Ma questi trova continui ostacoli al conseguimento della felicità, nella ignoranza; sia delle leggi che governano l'universo, — quindi la necessità della fisica come introduzione alla morale; sia dell'uso ch'ei può fare delle sue facoltà, — d'onde la necessità di prendere anzitutto un'esatta conoscenza della ragione umana. Epicuro a questa parte della sua filosofia, che è come la sua logica, dà il nome di *canonica:* sostituendo delle regole o canoni logici alle formole artificiali del ragionamento, contenute nell'organo di Aristotele, le quali egli considera come frivole ed inutili.

75. Tre mezzi distingue Epicuro per giungere al vero ed al bene: le *sensazioni*, le *anticipazioni* e le *passioni*. A spiegar le sensazioni, ricorre all'ipotesi di Democrito: Tutti i corpi emettono di continuo sottili imagini; le quali, venendo in contatto de' nostri organi sensorii, vi producono le sensazioni, ossia le idee sensibili; dalle quali l'uomo, con una specie di reazione sulle medesime, cava le idee generali, che già vi erano contenute in germe, e che perciò Epicuro chiama anticipazioni. Le anticipazioni adunque sono le sensazioni generalizzate; e perciò tutto si riduce alle sensazioni sole. Le quali sono piacevoli o dispiacevoli; e dalle quali nascono le passioni, che ci servon di regola per discernere ciò che dobbiam scegliere od evitare.

76. La *fisica*, o cosmologia di Epicuro, è fondamentalmente quella di Leucippo e di Democrito. Egli pone in origine due principii delle cose: il *vuoto* cioè, e gli *atomi;* ed a questi attribuisce un movimento eterno e necessario in linee rette e parallele: dalla qual primitiva direzione però a poco a poco leggermente s'allontanarono; e così poterono incontrarsi e aderire insieme, prendendo forme e dimensioni diverse, secondo la diversità degli elementi che si sono incontrati. Così ebbe origine il mondo, senza alcun bisogno di ricorrere a un primo motore, ad un' intelligenza suprema.

77. Di qui consèguita, che la filosofia di Epicuro è nel fondo perfettamente atea. Egli tuttavia ammette degli dèi, i quali non sono nè puri spiriti, — non avendovi puri spiriti nella teoria atomistica —; e nemmeno corpi: sono specie di fantasmi o imagini, simili a quelle che operano su di noi ne' sogni, le quali producono sullo spirito umano quella impressione indefinibile che chiamasi sentimento religioso. Epicuro adunque ammette l'esistenza degli dèi, dietro il sentimento della natura che la rivela a tutti gli uomini. Questi dèi però se ne vivono in una piena indifferenza rispetto alle cose umane, nè se ne curano più che tanto: ciò nuocerebbe alla loro quiete ed alla perfetta lor beatitudine. Ma niegare la Provvidenza divina gli è come niegare Dio stesso; è un ateismo in fatti, se non in parole, come avverte Cicerone (V. *Elementi di metafis.*, « Degli attributi di Dio »).

78. In quanto all' anima umana, ella non può, in un tal sistema, essere che materiale. La è un composto d'atomi rotondi e ignei; una materia più sottile del corpo, ma talmente a lui congiunta, che, allo sciogliersi di questo, essa pure dee disciogliersi e svanire.

79. La morale finalmente di Epicuro è una conseguenza de' suoi principii. Se non v' ha nell' anima

umana altri elementi che la sensazione, la prima legge a cui ella dee ubbidire, si è quella d'evitar le sensazioni moleste e di procurarsene di piacevoli, — nell'intento di conseguire uno stato tranquillo e felice.

In questa morale adunque i godimenti e il dovere sono identici affatto. Dee perciò l'uomo calcolare i godimenti in guisa tale da evitar qualunque eccesso, il quale possa nuocere sia al suo benessere fisico, che alla quiete dell'anima, e così alterare la sua felicità. Gli è sotto questo punto di vista che Epicuro raccomanda la prudenza, il coraggio, la moderazione, la giustizia e la virtù in generale, come condizione della tranquillità dell'animo. La virtù pertanto non ha alcun pregio e valore in se stessa, ma sì solo per le sue conseguenze, e come mezzo della felicità; è insomma l'utilità individuale l'unico motivo che impone la virtù.

80. Così la dottrina di Epicuro, partendo dalla sensazione, arriva, come ben dovea succedere, al materialismo, quindi all'ateismo, e infine all'egoismo assoluto,— naturale sorgente d'iniquità e di delitti. E benchè da alcuni si vantino gli onesti costumi e le virtù di Epicuro, non che de' primi fra' suoi discepoli (de' quali però nessuno lasciò traccia durevole negli annali della filosofia), non è tuttavia men vero, che l'epicureismo produsse e maturò i suoi tristissimi frutti. Questa filosofia fece rapidi progressi presso i popoli più colti dell'antichità; ma pur troppo, dovunque essa penetrò, messi in non cale i piaceri dell'anima tanto raccomandati da Epicuro, non si pensò più che a quelli dei sensi; per forma che, la diffusione di una filosofia voluttuosa coincidendo con tanti principii di dissoluzione che a quel tempo sviluppavansi nella società, ben presto più non si trovarono, pressochè in nessun luogo, nè virtù, nè buoni costumi.

IV. — *Scuola stoica.*

81. In opposizione all'epicurea, surse in Atene un'altra scuola, detta *stoica* da un rinomato portico (stòa), ove ammiravansi i famosi dipinti di Polignoto, e in cui *Zenone* (nato a Cizio nel 340) che ne fu il fondatore, primamente l'aperse; dopo aver però seguìto per ben dieci anni le lezioni di Stilpone, di Senocrate e d'altri academici. Egli è autore di varii trattati filosofici, dei quali più non ci rimangon che i titoli. Del resto, i principali filosofi della sua scuola (fra' quali Cleonte, Crisippo, Panezio e Posidonio) concorsero successivamente a formare e a sviluppar la dottrina stoica; ma è difficile il determinare qual parte ebbe ciascheduno di essi in questa bisogna.

82. Il fine dell'uomo, secondo gli stoici, è la perfezione. Ma, per giungervi, tre condizioni sono necessarie: una ragion sana, un'esatta conoscenza delle cose, una vita pura. Di che la divisione della filosofia in tre parti: logica, fisica e morale. Quest'ultima però è per lo stoicismo (massimamente dei tempi posteriori), come per l'epicureismo, la filosofia per eccellenza; ed alla quale le altre due non servono che di preparazione.

83. La dottrina stoica, come quella di Epicuro, è nel fondo sensistica: secondo essa, tutte le cognizioni ci vengon per via dei sensi. Ma l'anima, col reagire sulla sensazione o rappresentazione sensibile, se ne impadronisce e la ritiene in sè: giacchè solo in virtù di questa energia dell'anima, la sensazione diventa veramente cosa nostra, e acquista una certezza scientifica. In possesso delle sensibili rappresentazioni, l'intelligenza, mediante particolari sue operazioni sulle medesime, e senza introdurre alcun elemento che già in queste non fosse, le trasforma in idee generali. La rappresentazione è

come l'impronta dell'oggetto esteriore nell'anima; ella perciò non manifesta solo se stessa, ma ancora il proprio oggetto; quindi nell'evidenza empirica della medesima sta il criterio della verità.

In quanto poi alla logica, a norma di cui si dirige l'umana ragione, gli stoici s'attengon presso a poco a quella di Aristotele, contentandosi di semplificarla.

84. Due principii ammetton gli stoici, eterni ma corporei amendue: l'uno passivo, cioè la materia prima; l'altro attivo e intelligente che chiamano Dio, — ed è il puro etere, il fuoco primordiale. Onde che il mondo è un animale, un essere vivente, di cui Iddio è l'anima. Il Dio degli stoici adunque non ha creato il mondo, ma sì solo organizzato e datogli una forma. L'intelligenza divina, nel congiungersi alla materia, vi ha poste le leggi che la governano; Iddio perciò è la ragione del mondo. L'ordine dell'universo è eterno, necessario, immutabile; di qui il destino, il *fatum* degli stoici: quella gran legge cioè della necessità, la quale presiede a tutti i fenomeni; legge però non precisamente meccanica, perchè deriva da una causa intelligente, dalla sapienza divina. Quindi gli sforzi ch'essi fanno per conciliare il loro destino colla provvidenza.

Le anime umane non son che emanazioni dell'anima universale, ossia del fluido primitivo; e per ciò stesso sottoposte a leggi fatali nella loro sfera di attività. Di lor natura mortali, esse scompariranno un giorno, rientrando nella grand'anima, onde emanarono; benchè non manchi fra essi, chi le fa sopravvivere al corpo.

85. La ragione essendo, per gli stoici, la vera direttrice dell'uomo, la suprema loro legge morale si è: « Vivere secondo la ragione », oppur « secondo la natura » (che nello stoicismo è tutt'uno). La ragione pertanto è l'unica regola delle azioni umane. Dunque non

v'ha azioni buone o malvage, tranne quelle che sono, o non sono alla ragione conformi. Ma la sola virtù è conforme alla ragione; dunque la virtù è il solo bene, il vizio il solo male. Dal che conchiudeva lo stoico, che tutto ciò che non è nè virtù, nè vizio non è nè bene nè male, è niente: tali sono il piacere e il dolore; che tutti i vizii sono ugnali, e così medesimamente tutte le buone azioni, che le passioni essendo quelle, che ne impediscono di conformarci alla ragione, l'uom virtuoso, il vero saggio debb'esserne affatto libero, e ridursi allo stato di vera apatia, rendendosi insensibile non solo a' proprii, ma anche ai dolori e mali altrui, — disposto a tutto sacrificare, affinchè non ne venga menomamente turbata la pace dell'anima.

86. Ed ecco la filosofia stoica risolversi anch'essa, come quella di Epicuro, benchè movendo da altri principii, nell'egoismo, e per soprassello, in una vera esaltazione dell'orgoglio umano: vizio radicale e inerente a questa filosofia.

La quale però, a parte le sue esagerazioni e stranezze, comprende, senza dubbio, ciò che v'ha di più nobile e sublime nell'antichità pagana: ma incapace tuttavia di soddisfare i bisogni dell'uman cuore, nè a gran pezza proporzionata alla natura dell'uomo. Avvegnachè questi, per giungere a quel punto a cui sollevarlo intendea lo stoico, — di disprezzare il piacere e d'essere insensibile al dolore —, abbisognava d'un qualche valido appoggio; or quest'appoggio Zenone era impotente a somministrarlo. Solo Cristo potea dire a' suoi seguaci, di sopportar non solo, con pazienza e coraggio, le avversità e tribolazioni della vita, le persecuzioni, le maldicenze, ma di godere eziandio, in mezzo ad esse, ed esultare, — mostrando loro l'eterno guiderdone che li aspetta: *gaudete in illa die et exultate; ecce enim merces vestra multa est in coelo.*

A chi bramasse più estese notizie intorno alla filosofia stoica, raccomanderemo la bella esposizione che ne fece il signor Picchioni ne' suoi Prolegomeni ai *Ricordi* di Marc' Aurelio Antonino, da essolui testè pubblicati.

SCETTICISMO.

87. *Nuova academia.* Intantochè la scuola di Zenone sforzavasi di restaurar la morale, e di metterla al coperto dalle invasioni dell' epicureismo, sorgea contro di essa un nemico assai più formidabile, la *nuova Academia:* chè così fu chiamata la scuola di Platone, allorquando subì delle alterazioni essenziali. Il carattere proprio della nuova academia, è lo scetticismo; non però uno scetticismo assoluto; non avendo essa altro scopo, nell' intenzione specialmente del suo fondatore, che di attaccare i due dommatismi eccessivi di Zenone e di Epicuro.

88. Capo della nuova academia fu *Arcesilao* di Pitane (nato verso il 316), e successore di Crantore, l' ultimo rappresentante che fu dell' academia antica. Egli svolse i germi di scetticismo che contenea la dottrina di Socrate e di Platone: raccomandando il dubbio come il principio d' ogni filosofia.

Degna di considerazione e molto importante è la lotta che il medesimo imprese contro agli stoici, là dove insegnavano, che la rappresentazione sensibile è conforme al suo oggetto, il quale perciò viene dall' anima compreso qual' è. Questa comprensione, diceva Arcesilao, in virtù di cui pretendesi che noi diamo l' assentimento alle cose, — le quali corrispondono alla nostra visione —, non esiste punto. Oltrechè non v' ha rappresentazione, la quale non possa essere falsa, ugualmente che vera, siccome dimostrano moltissimi esempii. Il cri-

terio adunque proposto dagli stoici è illusorio; e fa quindi mestieri astenersi da qualunque giudizio dommatico.

Nell'ordine pratico Arcesilao ammetteva, qual regola de' giudizii; l'opinione: e facea consister la sapienza nel dirigersi dietro a ciò che è probabile.

89. Questa dottrina della probabilità venne specialmente sviluppata da *Carneade* (nato a Cirene in Africa, verso il 215), e quinto successore di Arcesilao. V'ha eziandio chi lo considera come capo d'una terza academia, che sarebbe propriamente la nuova; chiamando seconda academia, od anche media, quella instituita da Arcesilao.

Carneade fondava il suo sistema su ciò che, da una parte, la percezione sensitiva non può, come volean gli stoici, offrire alcun criterio della verità, e dall'altra, la ragione manca di materiali sopra cui fondare i suoi giudizii, non potendoli ricevere dai sensi; che quindi la verità è inaccessibile all'uomo. — È noto, come Carneade, mandato in deputazione a Roma dagli Ateniesi, vi eccitasse grande ammirazione per la sua dialettica ed eloquenza; ma Catone il Censore, temendo la funesta influenza d'un uomo che sosteneva con ugual successo il pro ed il contro sulle verità più rilevanti, fece, il più che fosse possibile, affrettar la sua partenza. Cicerone ha detto di lui: *Nullam unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit; nullam oppugnavit, quam non everterit* (De orat.).

90. *Scuola empirica.* Collo scetticismo non si può venire a patti. Quella specie di via di mezzo tenuta da Arcesilao e da Carneade, tra il dommatismo e il dubbio assoluto, non era conforme alla tendenza logica degli spiriti. Bisognava quindi, o risalire al principio della certezza; — il che tentarono, benchè con poco successo, *Filone* di Larissa (che da alcuni vien considerato qual fondatore di una quarta academia), e specialmente *An-*

tioco di Ascalona; oppur giungere sino al fondo dello scetticismo; — e ciò appunto venne effettuato nella *scuola empirica:* così detta, perchè i filosofi di questa scuola erano per la maggior parte medici empirici; i quali cioè, attenendosi all'esperienza, rigettavano qualunque teoria medicale.

91. *Enesidemo*, capo di questa scuola, era nativo di Creta; ed insegnava in Alessandria, nel 1.° secolo prima dell'èra cristiana. Aveva abbracciato la dottrina di Eraclito; e la sua gran massima era appunto questo detto del suo maestro: « Ogni cosa ha il suo contrario ». Ma la più aperta ed esplicita professione di scetticismo trovasi negli argomenti da essolui diretti contro all'idea di causalità, cui egli dichiara senza valore di sorta, perchè la relazione tra la causa e l'effetto è incomprensibile; appoggiando inoltre la sua argomentazione sugli errori in cui caddero i dommatici nella ricerca delle cause.

92. Fra i molti successori di Enesidemo, il più celebre, senza dubbio, è *Sesto*, soprannominato *Empirico;* il quale viveva nel 2.° secolo della nostr'èra. Due delle sue opere giunsero fino a noi, cioè quella « Contro i matematici »; e le « Ipotiposi pirromiche »: le quali formano il più completo trattato di scetticismo lasciatoci dagli antichi. Il procedimento da essolui tenuto consiste nel mettere in opposizione le idee sensibili coi concetti razionali; dal che conchiude doversi assolutamente sospendere ogni giudizio. Ma il vero scopo, che diremo pratico, di questo scetticismo, era l'*atarassia*, l'impassibilità: d'onde la massima prediletta di Sesto: « niuna cosa essere preferibile ad un'altra ». Del resto lo scetticismo della scuola empirica non è diverso da quello dei sofisti e di Pirrone: lo stesso metodo, lo stesso scopo, il risultato medesimo, non ne differisce che per la sua estensione ed il rigore scientifico.

TERZA EPOCA.

(DA 80 ANNI PRIMA, SINO AL 9.° SECOLO DOPO DI G. C.)

93. Noi abbiam veduto la filosofia greca, dopo un corso di varia fortuna, durante più di sei secoli, sfasciarsi in uno spaventevole scetticismo. Ma lo scetticismo è uno stato innaturale all' uomo; l' intelligenza umana lo respinge, come la vita respinge la morte, come l'essere respinge il nulla: giacchè il dubbio assoluto sarebbe appunto l' annientamento stesso della ragione. Lo spirito umano ha bisogno di convinzioni e di credenze. Ecco pertanto, quasi per protestare contro allo scetticismo di questa età, sorgere una nuova scuola (l'alessandrina): la quale, ben lungi dal soccombere al dubbio, spinge la sua credenza fino al misticismo ed all'illuminismo: tanto è difficile il mantenersi nella giusta via di mezzo!

Ma prima di discorrere di questa scuola, non sarà inutile di toccar brevemente della parte che presero i romani al movimento filosofico della Grecia.

I. — *Filosofia dei romani.*

94. Il genio filosofico della Grecia, propriamente detta, avea perduto di sua grandezza ed energia; allorchè due nuovi centri di attività intellettuale si stabilirono, uno ad Alessandria e l' altro a Roma. Se non che i romani non furono a gran pezza che semplici interpreti della filosofia greca; la quale per essi non ricevette alcun nuovo sviluppamento.

95. Il più illustre rappresentante della filosofia greca a Roma, fu *Cicerone*, nato ad Arpino, 108 anni prima dell' êra cristiana: più celebre ancora per la sua elo-

quenza e la influenza politica che esercitò a' suoi tempi. Ei seguì le dottrine di diverse scuole; attenendosi però in modo particolare ai principii della nuova academia insegnatigli da Filone di Larissa. Gli è perciò che il più spesso non ammette che semplici probabilità e verosimiglianze.

Nelle sue opere filosofiche abbiamo una preziosa raccolta di importanti e luminose discussioni intorno ai più gravi soggetti: a Dio, al sommo bene, all'anima e ai doveri morali; sul destino, la divinazione, le leggi. Sono esse per la maggior parte sotto forma di dialogo, conformemente al metodo degli academici. Egli vi espone le opinioni delle differenti scuole; e per lo più si astiene dal pronunziare, in modo preciso, il suo giudizio. *Ego vero ipse*, egli dice nel 2.° degli Academici, *et magnus quidem sum opinator* (*neque enim sum sapiens*).

Allora soltanto afferma con certezza, che può appoggiare sul consentimento universale degli uomini, ch' egli considera come la voce della natura, e il sicuro criterio della verità.

Nella morale però inclina, per più rispetti, allo stoicismo.

96. La filosofia venne coltivata con molto ardore ed impegno, presso i romani, negli ultimi tempi della repubblica e sotto gl'imperatori; e le diverse scuole greche v'ebbero i loro seguaci.

Fra i Pitagorici, si nominano *Q. Sestio*, e *Sozione* di Alessandria; e sopra tutti il famoso *Apollonio* di Tiane, il quale erasi dato alla divinazione, ed associava il misticismo religioso alle dottrine morali.

Nella scuola di Platone abbiamo *Plutarco* di Cheronea, celebre per molti scritti filosofici; *Massimo* di Tiro; e il famoso medico *Galeno*.

La filosofia di Aristotele potea meno accordarsi collo spirito dei romani, essenzialmente pratico. Non mancò

tuttavia di cultori, e di commentatori specialmente: fra i quali sono celebri *Alessandro* di Afrodiso, e *Simplicio.*

La dottrina di Epicuro ebbe in Roma molti seguaci, oscuri però per la maggior parte. Vuolsi tuttavia eccettuare, con pochi altri, il poeta *Lucrezio*, che vivea nel 1.° secolo av. G. C., e che la espose in versi eleganti nel suo poema *De rerum natura.*

97. Fra tutte però le dottrine filosofiche, le quali dalla Grecia penetrarono in Roma, quella che v' ebbe maggior favore, — siccome più conforme all' indole severa e al maschio ingegno dei romani —, fu senza dubbio la stoica. Già fin dai tempi della repubblica, troviamo, fra gli addetti a questa scuola, l' illustre vincitor di Annibale, *Scipione*, e il suo amico *Lelio*; il severo *Catone* d' Utica, e *Bruto*. Più tardi, *Seneca*, sopranominato il morale; di cui abbiamo, oltre a un trattato delle scienze naturali, diverse opere di morale filosofia, fra le quali voglion anche esser comprese le 124 lettere a Lucilio: opere tutte ripiene delle più savie massime, e coll' impronta d' un ingegno non ordinario; benchè non prive di notabili difetti.

Un valido sostegno finalmente trovò la filosofia stoica in due uomini illustri, che la capricciosa fortuna si compiacque di collocare alle due estremità della scala sociale: uno schiavo ed un imperatore. Ma la storia imparziale ed equa estimatrice del vero merito, non si perita di metter l' uno vicino all' altro, *Epitteto*, e *Marco Aurelio Antonino.* — Epitteto modificò in parte la morale stoica, coordinandone i principii con quelli professati da altre scuole; si tenne lontano dalle esagerazioni proprie della sua setta; e, ciò che più monta, si rese rimarchevole per la singolare sua modestia, e per la dolcezza e bontà di suo carattere; — si legge pur sempre con gran piacere e profitto il suo *Manuale.* Marc' Aurelio poi ci lasciò anch' esso un prezioso mo-

numento della morale stoica, qual venne modificata da Epitteto, ne' suoi *Ricordi;* ne' quali ci fa conoscere i suoi più intimi sentimenti, i suoi principii di governo, le sue regole di condotta, e i difetti eziandio che a se medesimo andava rimproverando.

II. — *Scuola alessandrina.*

98. Intanto che le scuole antiche continuavano a Roma, erasene formata una nuova, che fu la più fiorente di quell' epoca; e nella quale lo spirito greco, prima di estinguersi, gettò un vivo ed ultimo lampo.

Questa scuola surse in Alessandria (di Egitto); città che, sotto il regno massimamente de' Tolommei, era divenuta il centro delle relazioni, sia commerciali che intellettuali, stabilitesi fra la Grecia e l'Oriente, dopo la spedizione di Alessandro e gli avvenimenti che ne conseguirono. Di qui il nome di *Scuola alessandrina;* col qual nome s' intende la successione dei filosofi, i quali, dal 3.° secolo dell' èra cristiana sin verso il fine del 5.°, cercarono di unire insieme la filosofia orientale colla greca: onde il nome di *Greco-orientale*, che s' ebbe parimente questa scuola. La quale venne anche distinta con due altri nomi, di *Eclettica*, cioè, e di *Neo-platonica:* perchè i loro autori, raccogliendo e combinando insieme le dottrine delle varie scuole tolsero a principio di loro unione, ciò che v' ha di più elevato nel platonismo; di modo che fu questo il regolatore delle teorie degli alessandrini, il centro d' onde tutto partiva, e ove tutto andava a risolversi.

Scopo principale di questi era di opporsi ai progressi della Religion cristiana, che tenevali in apprensione col prodigioso suo diffondersi. La lotta fu lunga e sanguinosa; ma ognun sa quanto i loro sforzi riuscirono vani ed impotenti.

99. Il carattere dominante di questa scuola è il misticismo, unitamente al panteismo: Il principio delle cose, Dio, è l'unità assoluta, indivisibile, tutto che da essa procede, ne deriva eternamente, senza che nulla essa perda di sua sostanza. Le anime umane sono una emanazione della grand'anima del mondo; la quale emana alla sua volta dall'intelligenza; e questa dalla unità primitiva. L'unità primitiva adunque, l'intelligenza e l'anima mondiale: ecco la trinità degli alessandrini.

Il mondo è retto dalla necessità; nessuna libertà nell'uomo: giacchè tutto ciò che esiste o che succede, è determinato dalle idee, di cui l'universo è la necessaria manifestazione.

In morale i neo-platonici insegnavano, che l'uomo dee tendere con la preghiera, la veglia, l'astinenza, il digiuno, a liberarsi dalla servitù del corpo, e ad ottenere d'esser riunito a Dio dopo la morte.

100. Vero fondatore di questa scuola può dirsi *Plotino* nato nel 205 a Licopoli in Egitto, e discepolo di Ammonio Sacca. Le diverse sue opere vennero rivedute e classificate in sei *Enneadi* dal suo discepolo *Porfirio*, autore dell'*Isagoge*, ossia Introduzione alle categorie di Aristotele. Porfirio è conosciuto quale ardente avversario del cristianesimo, non meno che il suo discepolo *Giamblico;* il quale esagerò per anco le dottrine de' suoi predecessori.

101. Verso il cominciamento del 5.° secolo, la sede principale di questa filosofia fu trasportata in Atene; ove insegnò *Proclo*, nato a Costantinopoli nel 412; e col quale finì la scuola alessandrina; — i cui seguaci son conosciuti pel loro spirito entusiastico, e la pretensione che aveano generalmente d'essere in diretta comunicazione colla divinità.

III. — *Filosofia dei Padri della Chiesa.*

102. La filosofia dei Padri della Chiesa differisce radicalmente da quella di tutte le altre scuole: perocchè, fondata sulla stessa infallibile parola di Dio, non ammette quelle incertezze e quei mutamenti che vanno troppo spesso a finire nello scetticismo. Generalmente considerata, ella avea per principale oggetto di provar la necessità di prendere la rivelazione per regola delle speculazioni razionali, e di farle così concordare coi dommi rivelati. — Ella può dividersi in filosofia dei Padri greci, e in filosofia de' Padri latini. Faremo un breve cenno dei principali.

103. *Padri greci.* Primo fra questi ci si presenta *S. Giustino*, nato in Palestina, verso l' anno 103. in seno del paganesimo. Datosi allo studio della filosofia, trovò che la dottrina platonica, e specialmente la teoria delle idee, era la sola che meglio armonizzasse coi bisogni del suo spirito. Se non che, s' avvide ben presto, che quanto egli ammirava nel platonismo, non era in fine che un preparamento alla fede cristiana; e che nella sola rivelazione trovasi la vera filosofia, capace di procacciare all' uomo una piena certezza sulla sua origine, sui suoi doveri e sulla sua destinazione. S. Giustino, divenuto cristiano, credea di poter conciliare in parte la dottrina platonica col Vangelo, trovando analogia fra il *logos* di Platone, e il *verbo* di Dio per cui tutto fu fatto. Più tardi fondò una scuola di filosofia cristiana in Roma, dove morì martire nel 167. — S. Giustino compose due *apologie* della religion cristiana, dirette, l' una ad Antonino il pio, l' altra al Senato romano.

104. Dopo S. Giustino, — senza parlar di *Atenagora*, il quale aperse una scuola di filosofia cristiana in Ales-

sandria; di *Taziano*, e di *Ermia*, a cui vuolsi attribuire l'operetta intitolata: *Gentilium philosophorum irrisio* —, troviamo *S. Ireneo*, nato verso il 120, e che finì esso pure col martirio. Nel suo trattato « Contro le eresie », mostra una conoscenza profonda degli errori che combatte, prendendo specialmente di mira le stravaganze de' *Gnostici*: — così chiamavansi que' filosofi semi-cristiani, i quali, nell' intento di combinare insieme il Cristianesimo colle dottrine orientali, alteravano nella loro essenza i dommi della fede. Molti errori essi avean comuni coi neo-platonici.

105. Degno di particolar considerazione in questa serie, è *S. Clemente* di Alessandria, che vivea verso il fine del 2.° secolo, e che fu uno de' più illustri interpreti della cristiana filosofia nella capitale dell'Egitto. Professava una specie di eclettismo cristiano: « Ciò ch'io chiamo filosofia, egli dice, non è già quella degli stoici, nè quella di Platone, d' Epicuro o d' Aristotele, ma una scelta di ciò che fu detto da ciascheduna di queste sette, conforme alla giustizia ed alla religione ». Sotto questo punto di vista egli imprese a formare la vasta collezione, che è la più celebre delle sue opere, col titolo di *Stromati*. La quale presenta un' immensa varietà di speculazioni e di fatti; ed è ancora oggidì un ben prezioso monumento per la storia della filosofia.

106. Discepolo di S. Clemente alessandrino e suo successore nella scuola cristiana di Alessandria, fu *Origene*, nato in quella città verso il 185. Si grande era il merito delle sue lezioni e la fama di cui godeva, che i pagani e i filosofi stessi traevano ad udirlo. Ma il desiderio di conciliar tutte le dottrine, il fece cadere in molti errori, che hanno in gran parte origine dal neoplatonismo. Osservasi infatti una grande analogia fra parecchie sue opinioni, e quelle contenute nelle Enneadi di Plotino. — Nel prodigioso numero di opere che Ori-

Digitized by Google

gene lasciò scritte, notansi massimamente il libro dei « Principii », e quello « Contro Celso ».

107. *Padri latini.* Anche fra questi non mancarono distinti ingegni e assai benemeriti della filosofia cristiana. *Tertulliano,* nacque in Africa verso la metà del 2.° secolo. Fra le sue opere, sotto il punto di vista filosofico, si distinguono: 1.° il trattato *De testimonio animae,* dove imprende a dimostrare, che la maggior parte de' dommi fondamentali del cristianesimo trovansi nel fondo dell' anima umana; 2.° il libro contro i gnostici panteisti, seguaci di Valentino; 3.° il trattato *De anima.* È noto finalmente il suo « Apologetico », ossia difesa della religion cristiana contro gli eretici. — *Minucio Felice,* avvocato romano, è autore di un dialogo intitolato *Octavius.* La conferenza ha luogo sulle rive del mare. Gli interlocutori sono tre: Cecilio, che sostiene il paganesimo; Ottavio, che gli risponde e difende eloquentemente la Religion cristiana; infine Minucio, che viene tolto ad arbitro. — *Arnobio* e *Lattanzio,* nati nella Numidia, appartengono amendue al 3.° e 4.° secolo; ed amendue insegnarono l'eloquenza. L'opera di Arnobio: *Disputationes contra gentes,* benchè assai notabile sotto il rispetto filosofico, è tuttavia inferiore alle *Institutiones divinae* del suo discepolo Lattanzio, a cui fu dato il soprannome di Cicerone cristiano. Avea già questi, poco tempo dopo la sua conversione, pubblicato il libro *De opificio Dei:* opera puramente filosofica, degna però di un filosofo cristiano.

108. Ma sopra tutti i Padri latini primeggia, come filosofo, il grande vescovo d'Ippona, *S. Agostino,* nato a Tegaste in Africa, nel 354. Avendo nella sua giovinezza abbracciato l'eresia de' Manichei, fu da S. Ambrogio ricondotto nel seno della Chiesa; ma tutti sanno, alla mirabile sua conversione, quanta parte abbia avuto S. Monica sua madre. Fra gli scritti di S. Agostino, che

presentano più particolarmente il carattere filosofico, voglionsi notare: 1.° i suoi dialoghi *Contra academicos;* 2.° il trattato *De immortalitate animae;* 3.° quello *De quantitate animae;* 4.° il libro *De civitate Dei:* il cui pensiero dominante si è, che gli avvenimenti umani altro non sono che il compimento del piano provvidenziale di Dio; il quale tutte fa concorrere le volontà finite, senza distruggerne la libertà, allo scopo dell' infinita sua sapienza. S. Agostino, prendendo a combattere i Manichei, i quali niegavano la libertà umana, e i Pelagiani, che, — per una specie di reazione contro alla fatalità manichea, disconoscevano l' influenza della volontà divina, ossia della grazia, — stabilisce la necessità di ammettere simultaneamente la libertà della volontà finita e l'azione della volontà infinita. — Non si voglion finalmente passar sotto silenzio le sue « Confessioni », le quali ritraggono con tutta fedeltà ed esattezza le diverse fasi della sua vita: opera mirabile, dove a semplici e teneri racconti trovi associate viste sublimi e considerazioni profonde intorno a soggetti della più alta metafisica.

—

109. Or qui cominciano i secoli di transizione della filosofia antica a quella del medio evo; i quali comprendono lo spazio di tempo trascorso dal 6.° secolo sin verso il fine dell' 8.° Il cominciamento di quest' epoca è segnato dall' interruzione degli studii filosofici, dovuta all' invasione de' barbari; e i pochi che vi applicarono, si può dir che fanno eccezione.

110. Nell' Occidente noi troviamo *Severino Boezio.* Quest' illustre senator romano, nato nel 470, visse alla corte di Teodorico, re de' Goti, ove questi, apprezzandone i rari meriti, avealo chiamato, rivestendolo d' una delle prime cariche. Ma poi per ingiusti sospetti, il fe-

ce, senza alcun esame, rinchiudere in una prigione a Pavia, ov' ebbe mozzo il capo, verso il 526. Boezio associava la dottrina di Platone a quella di Aristotele; e come erasi profondamente occupato dei dommi cristiani, così diede opera a incorporare la scienza alla fede. Tradusse alcune parti della logica di Aristotele, e fece commenti all' Isagoge di Porfirio. Ma il suo genio lo rivelò propriamente nel libro *De consolatione philosophiae,* scritto nella sua cattività: opera frammista di versi e di prosa; ove le idee dell' antichità vengono presentate sotto la forma di un eclettismo cristiano che le domina, e dà loro un nobil risalto.

A Boezio vuolsi aggiungere il suo amico *Cassiodoro,* nato in Calabria verso il 480; e che ebbe la buona sorte di ritirarsi per tempo dalla corte di Teodorico. Di lui abbiamo un libro *De septem disciplinis,* e un trattato *De anima.*

111. In Oriente, *Gio. Filopono,* e massime *S. Gio. di Damasco* o *Damasceno,* — il primo verso il fine del 6.° secolo, e l' altro nella prima metà dell' 8.° —, esercitarono, nel mondo filosofico, la stessa influenza, che Boezio e Cassiodoro nell' Occidente.

Il Filopono lasciò scritti alcuni Commentarii sopra Aristotele, e un trattato « Della creazione », contro Proclo. Il Damasceno poi, fatti studii profondi di teologia e di filosofia, s' adoperò, come Boezio, nell' unire l' una coll' altra. Oltre ai suoi trattati teologici, ci rimangon di lui una « Dialettica » ed una « Fisica », secondo i principii d' Aristotele. Le sue opere servirono lungo tempo come libri di testo nelle scuole.

FILOSOFIA DEL MEDIO EVO O SCOLASTICA.

112. Se noi cerchiam la ragione dello sviluppamento filosofico che ebbe luogo nei tempi di mezzo, la troveremo specialmente nella benefica influenza del Cristianesimo, e nella singolare attività che spiegarono i papi per la coltura dei popoli: alla quale con molto ardore e molta pazienza, cooperò, sotto la loro direzione il clero cattolico.

Intanto quel gran principe che fu Carlomagno, — non contento di averla finita una bella volta con quelle invasioni de' barbari, i quali, agitando di continuo il suolo d'Europa, vi si opponevano a qualunque stabile reggimento; e di avere, colla sapienza delle sue leggi e della sua amministrazione, fatto succedere l'ordine all'anarchia generale —, pensò ancora a fondare stabilimenti scientifici, e un regolare insegnamento. Creò scuole in buon numero; ne stabilì presso le chiese e i monasteri; le rese pubbliche, chiamando a reggerle gli uomini più chiari del suo secolo; anzi in servigio della gioventù delle prime famiglie dello Stato, ne eresse una nel proprio suo palazzo. Questa scuola facea parte della corte, e seguivala ovunque ella si trasportasse; ma col tempo finì per essere fissata a Parigi. Essa fu il modello, sopra cui si formarono tutte le altre scuole in quei tempi. Di che il nome di *scolastica*, onde venne distinta la filosofia del medio evo.

113. La filosofia scolastica, siccome abbiam detto, suolsi dividere in tre epoche. Ma il suo carattere generale si è d'essere eminentemente teologica nelle sue basi: l'attività cioè dello spirito umano non vi si esercita ch'entro a certi limiti fissati dall'ortodossia cri-

stiana. L'Organo di Aristotele, inviato da Costantinopoli a Carlomagno, fu, in sul cominciamento, la sorgente principale a cui attinse la scolastica; più tardi si valse anche della maggior parte degli altri suoi scritti. I filosofi del medio evo seguivano i Padri e più particolarmente S. Agostino per la sostanza, ed Aristotele in quanto alla forma. La filosofia per essi non era che *ancilla theologiae.*

PRIMA EPOCA.

(DAL 9.° SECOLO AL 13.°)

114. Il cominciamento di quest'epoca ci offre alcuni uomini insigni, i quali posero le fondamenta della filosofia scolastica. A capo di essa troviamo l'inglese *Alcuino,* che Carlomagno, verso il fine dell' 8.° secolo, chiamava alla corte di Francia, affidandogli la direzione della scuola palatina. Alcuino trattò, nel suo libro *De septem artibus,* del *trivium* e del *quadrivium:* che così furon da Boezio denominate le sette arti liberali di quei tempi: Gramatica, Retorica, Dialettica, — che formavano il *trivium* —; Aritmetica, Musica, Geometria, Astronomia, — che componevano il *quadrivium* —; espresse mnemonicamente in questo verso:
Lingua, Tropus, Ratio, Numerus, Tonus, Angulus, Astra.
Fra le opere di Alcuino notasi medesimamente una « Dialettica », che il suo discepolo *Rabano Mauro* diffuse nell' Alemagna.

115. Appartiene a quest'epoca, omettendo pochi altri di second'ordine, un gran metafisico, *S. Anselmo,* nato in Aosta nel 1033. A lui dobbiamo due celebri opere; l'una intitolata: *Monologium, sive Exemplum meditandi de ratione fidei;* l'altra: *Proslogium, seu Fides quaerens intellectum.* In quest'ultima contiensi una

dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, fondata sull'idea dell'Essere perfetto.

In questo medesimo secolo troviamo *Hildebert*, arcivescovo di Tours: uomo rimarchevole per classica erudizione e per la sua grande abilità nella dialettica. La principale sua opera porta per titolo di *Moralis philosophia, seu Tractatus de utili et honesto.*

116. In quel torno si elevò la famosa questione dei Realisti e dei Nominalisti; i quali rappresentarono, sotto un'altra forma, nel medio evo, la lotta fra gli accademici ed i peripatetici. A questa discussione, sorgente di tante dispute, e che divise, come in due campi di battaglia, la filosofia di que' tempi, diede origine un passo dell'Isagoge di Porfirio, sull'opinione degli antichi relativamente agli universali, che la scuola considerava come la chiave e il fondamento della scienza. Ecco in qual modo ne parla lo storico Brucher: *Dum Porphyrius prudenter quaestionem: an universalia revera existant, omittendam esse censet, de qua inter Platonicos et Stoicos mire decertari noverat; occasionem suppeditavit otioso Roscelini ingenio, eam novo acumine ingenii aggrediendi definiendique.* Il *Roscellino* adunque, canonico di Compiègne, fondò verso il fine dell'11.° secolo il nominalismo, insegnando che i generi e le specie, ossia gli universali, non son più che meri nomi o parole, *flatus vocis.* La qual dottrina il condusse poscia ad emettere proposizioni eretiche sul domma della Trinità, che furono vigorosamente impugnate da S. Anselmo, e ch'ei dovette quindi ritrattare nel concilio di Soissons.

117. Contro al nominalismo di Roscellino dichiaravasi altamente *Guglielmo* di Champeaux. Il quale però, non contento al combattere quell'erronea dottrina, gettossi nell'altro estremo e cadde in un esagerato realismo: affermando, che ben lungi dall'essere le idee generali nient'altro che puri nomi, elle sono per lo contrario le

vere e sole realità, nè gli individui han propriamente esistenza se non per la loro relazione cogli universali.

118. Guglielmo ebbe a discepolo il celebre *Abelardo.* Il quale divenne più tardi suo avversario, attaccando però al tempo stesso il nominalismo di Roscellino: ossia meglio, cercando di battere come una via di mezzo e di conciliare le due opposte dottrine con un sistema, conosciuto sotto il nome di *concettualismo:* benchè riesca assai difficile a comprendere, che cosa per esso significar volesse l'Abelardo. *Alii fuerunt,* così un dotto scrittore, *qui universalia quaesiverunt, non tam in vocibus, quam in sermonibus integris: quod Johannes Sarisberiensis adscribit Petro Abelardo; quo quid intelligat ille mihi non satis liquet.* La maniera indistinta ed inesatta con che i concettualisti enunziarono mai sempre la loro opinione, fece sì che si cercasse piuttosto di interpretarla e di indovinarla, che non di comprenderla. Lo Stewart suppone, che la medesima riducasi ad adottare le due seguenti proposizioni: 1.° Noi non abbiamo alcuna ragione di credere alla esistenza delle essenze, o idee universali, che si pretende corrispondano alle idee generali; 2.° lo spirito ha la facoltà di ragionare sui generi o classi di individui, *senza l'uso del linguaggio.* Secondo altri, i concettualisti ammettono bensì gli universali come *concetti* della mente umana; ma niegano esistere fuori della mente stessa alcunchè rispondente ai medesimi. Al postutto però, siccome il concettualismo di Abelardo non differiva essenzialmente dal nominalismo e ne conteneva le conseguenze, così incontrò la medesima sorte.

119. Prodigioso era il numero degli uditori che accorrevano alle lezioni di Abelardo, sia a Melun, che a Corbeil ed a Parigi, trattivi dall'immensa fama di cui egli godeva, e come filosofo e come teologo. Son note le vicende della travagliata e tempestosa sua vita; fra

le quali non vuolsi tacere la viva controversia ch'egli ebbe con S. Bernardo. Condannato per eterodosse proposizioni, specialmente rispetto al mistero della SS. Trinità, docilmente si sottomise alla condanna e ritrattò i suoi errori; e sul finir di sua vita ritiratosi nel monastero di Cluny, vi terminò santamente i suoi giorni, nel 1142, in età di 63 anni. — Ben altra sorte toccò all'infelice suo discepolo, *Arnaldo* da Brescia.

120. Fra i molti che a quell'epoca trattavano i soggetti teologici secondo il metodo della filosofia scolastica, si distinse in particolar modo ed ottenne un gran successo *Pietro Lombardo*, nato a Novara, e morto vescovo di Parigi nel 1164. Egli è conosciuto sotto il nome di *Magister sententiarum*, a cagione della sua opera intitolata: *Sententiarum libri quatuor;* nella quale, classificati con molto discernimento e sagacità i diversi problemi della teologia per ordine di materie, espone intorno ai medesimi, prima di darne la soluzione, tutti gli argomenti, sia in favore che contrarii. Tal è l'ordine e la chiarezza che regnano in questo libro, che per lungo tempo servì di manuale a tutti i professori, i quali per lo più non fecero che commentarlo.

121. Ma l'abuso che si facea della dialettica e le frivole arguzie in allora alla moda, non potevano a meno di provocare una reazione: e questa ebbe luogo per opera di una scuola mistica o contemplativa.

Capi di essa furono *Ugo* e *Riccardo* da S. Vittore; i quali mostraron mai sempre avversione per le sterili dispute che agitavano in allora gli spiriti. Un altro procedimento, a loro avviso, vuolsi tenere per far acquisto della vera scienza: e questo è la contemplazione; cui paragonano alla sommità di un monte, d'onde il saggio vede a' suoi piedi tutte le scienze mondane. Riccardo, nella sua « Preparazione dello spirito alla contemplazione », insegna il modo di arrivarvi.

122. In questo periodo di tempo anche gli Arabi coltivavano con successo la filosofia, di cui aveano ricevuto i primi germi dai cristiani orientali.

Due scuole massimamente erano in fiore, quella di Bagdad e di Cordova: e da quest'ultima gli è appunto che i libri di Aristotele ed alcune altre opere dell'antichità si diffusero nelle altre parti d'Europa. Tra i filosofi arabi della scuola orientale, ossia di Bagdad, non nomineremo che il celebre medico di Bochara, *Avicenna;* il quale lasciò molte opere sulla filosofia e la medicina; e fra le altre, dei commentarii su Aristotele, Ippocrate e Galeno. — Quello poi che più si distinse presso gli arabi occidentali, nella scuola cioè di Cordova, e che ottenne ad un tempo su tutti i filosofi arabi maggior celebrità, fu *Averroe,* quegli « che il gran commento feo »; e detto anche il *Commentatore* per eccellenza, a motivo dei commenti fatti alle opere di Aristotele, da essolui tradotti in arabo. Pieno di entusiasmo pel filosofo greco, dicea che « La dottrina di Aristotele è la somma verità, perocchè il suo intelletto fu il compimento dell'intelletto umano. Per la qual cosa dicesi molto bene, ch'ei fu creato e datoci per divina provvidenza, onde per noi si sapesse tutto che si può sapere ».

123. Gli Ebrei finalmente presero essi pure qualche parte al movimento filosofico di quel tempo. Fra tutti primeggia un nome distinto: *Mosè Maimonide,* discepolo di Averroe.

SECONDA EPOCA.

(DAL SECOLO 13.° AL 14.°)

124. La diffusione di tutte le opere filosofiche di Aristotele nelle scuole, ove prima non ne era conosciuta che una parte, e l'apparizione della filosofia ara-

ba, impressero una nuova attività verso le speculazioni filosofiche a quest'epoca; la quale ci presenta gl'ingegni più eminenti della scolastica.

Senza parlare di *Alessandro* di Ales, francescano, distinto per la forza e il vigore della sua logica, e che gli valse il titolo di *Doctor irrefragabilis*, — noi ci incontriamo in uno degli uomini più straordinarii che ci offrano gli annali filosofici, *Alberto il Grande*, domenicano, nato verso il 1205. Le sue opere formano 21 volumi in-folio. Trovansi in queste lunghi commenti sopra Aristotele; pei quali ebbe ricorso principalmente agli scrittori arabi, insieme accoppiando le idee neoplatoniche a quelle del suo autore. Con Alberto incominciano le sottili discussioni sulla materia e la forma, sulla quiddità ed esistenza ecc. Del resto, egli fu piuttosto un grande erudito e compilatore, che non un pensatore profondo ed originale; e come erasi dato particolarmente allo studio delle scienze naturali, nelle quali avea di lungo tratto sorpassato i suoi contemporanei, era tenuto generalmente per un mago.

125. *S. Tommaso* d'Aquino, di nobile famiglia, come Alberto il Grande che fu suo maestro, e come lui, domenicano, nacque del 1227: il più grand'uomo, non dirò già solo della scolastica, ma di tutti i tempi cristiani. Fornito di dottrina estesissima, ei comprendea nella vasta sua mente pressochè tutto il sapere della età sua: dotato inoltre di rara acutezza d'ingegno, di profondo e squisito spirito filosofico. Immensi sono i servigii da essolui resi alla filosofia di Aristotele colla cura e diligenza che v'impiegò nel farla tradurre e nello spiegarla. Ei la svolse mirabilmente, frammettendovi le idee di Platone, degli Alessandrini, dei Padri della Chiesa e di S. Agostino specialmente, ma tenendosi sempre lontano da ogni qualunque eccesso; combattè il nominalismo, evitando ad un tempo le esagerazioni del rea-

lismo. Così, intantochè conservasi fedele alla dottrina del gran maestro delle scuole, Aristotele, dichiara assurdo, che la scienza si crei in noi, o si produca da noi, o da qualche essere creato; insegna che noi acquistiamo la cognizione delle cose, commisurandole ai loro principii; che l'oggetto dell' intelletto è l'essere o il vero comune;..... ed altrettali proposizioni, che son le basi di un compiuto e sublime sistema d'ideologia: e permettono di dare una ragionevole e benigna interpretazione ad alcuni passi che si riscontrano nelle sue opere, i quali a prima giunta parrebbero mostrarlo inclinato al sensismo.

126. Ma lo scopo principale delle sue meditazioni era la teologia, alla quale si sforzò di dare una forma filosofica; come può vedersi nella maggiore fra le sue opere, *Summa theologica*, nella quale ha fuso la sostanza di tutti gli altri suoi scritti: opera veramente meravigliosa, e che, al dire del signor Cousin, « è uno dei grandi monumenti dello spirito umano nel medio evo, e comprende, insiem con una metafisica profonda, un intiero sistema di morale e anche di politica »; ed è inoltre un capo lavoro per ordine e precisione. — Fu reso un giusto omaggio alla superiorità del suo genio col titolo che vennegli decretato di *Doctor angelicus*.

127. Contemporaneo di S. Tommaso era un altro eletto ingegno, *S. Bonaventura*, nato a Bagnarea nel 1221: con questa differenza però, che, laddove l' Aquinate era portato dal suo genio alle più alte e sublimi speculazioni metafisiche, la filosofia di S. Bonaventura per lo contrario era mistica e contemplativa (lontana però dalle strane aberrazioni dei mistici dell' antichità); d' onde il nome che ebbe di *Doctor seraphicus*.

Nell' opera *De reductione artium ad theologiam*, egli deriva la scienza da quattro sorta di lumi secondo i diversi loro oggetti: un lume esteriore che è regola delle

arti meccaniche; un lume inferiore, proprio della cognizione sensitiva; un lume interiore che è quello della cognizione filosofica; un lume superiore, di grazia cioè o sopranaturale. Riconosce ciò nullameno l'unità del lume della ragione provegnente da Dio: o, per dir meglio, dà alla mente umana l'intùito dell'Ente per sè ed assoluto, insegnando che l'intelletto umano contempla per natura Dio stesso, che è appunto l'ente perfettissimo ed attualissimo. Nel seno di Dio solo posson gli uomini trovare la verità e la felicità; e nell' *Itinerarium mentis ad Deum,* descrive i sei gradi per cui, l'uomo arriva a Dio: ai quali suppone corrispondenti altrettante facoltà dell'anima.

128. *Gioanni Duns Scoto,* dell'ordine de' francescani, nacque del 1275. È celebre per la sua opposizione alle dottrine di S. Tomaso; la quale produsse nelle scuole la disputa interminabile de' Tomisti e degli Scotisti. Questa controversia lo impegnò sovente in vane ed oscure distinzioni e in sottigliezze sofistiche: di che il nome che gli venne di *Doctor subtilis.* Uno dei punti principali di divisione si trovò nella questione del realismo, inteso in diverso modo dalle due parti. Resta tuttavia a vero e incontestabile merito dello Scoto l'aver nettamente distinto i due ordini di idee: delle idee cioè dette sensibili, e delle idee necessarie ed assolute; dimostrando, come solo in queste ultime risieda la verità. È poi notabile questo suo concetto della volontà: *Non est alia causa quare voluntas, vult, nisi quia voluntas est voluntas.* La perfezione della volontà, secondo lo Scoto, è la sua conformità a quella di Dio.

129. *Raimondo Lullo* — (*Doctor illuminatus*), nacque nel 1234, a Palma nell'isola di Maiorca. Esso è l'inventore di un'arte combinatoria, sotto il titolo di *Ars magna;* la quale fa della intelligenza come una specie di automa: e consiste nel combinar macchinalmente

delle tavole d'idee, disposte in guisa che le loro correlazioni diverse diano la soluzione di tutte le questioni imaginabili; — gli è in qualche modo, per le idee, ciò che è per i numeri la tavola di Pitagora; o la macchina inventata dal Pascal, per eseguire le quattro operazioni dell'aritmetica. Così, per es., volendo sapere se il *mondo è eterno*, ci troviam condotti, dalla disposizione delle tavolette, ad un circolo dove trovasi una risposta *negativa*. Ma questa mirabil arte del Lullo, dopo aver eccitato l'entusiasmo in alcune scuole, finì, attesa la sua sterilità, per cadere in tale dimenticanza, che il nome stesso dell' autore ne è oggidì appena conosciuto; o certo, più conosciuto per le strane avventure e peripezie della sua vita.

TERZA EPOCA

(DAL SECOLO 14.° AL 17.°)

130. La terza epoca della scolastica incomincia colla disputa del realismo e del nominalismo, rieccitata da *Guglielmo Occam*, francescano e discepolo di Scoto: di cui divenne più tardi uno dei maggiori avversarii. L' Occam fu distinto col nome di *Doctor singularis, invincibilis*. Compose un gran numero di scritti sopra Aristotele, sul Lombardo, ed una specie di miscellanea col titolo di *Quodlibeta*. — Partendo dal principio: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, si dichiarò pel nominalismo; di cui fu uno dei più formidabili campioni. — Sull' esempio dello Scoto, fondò la differenza del bene e del male, non sull'essenza delle cose, ma sulla libera volontà di Dio, *adeo ut*, dice egli, *mutata ea voluntate, quod sanctum et iustum est, possit evadere iniustum:* dottrina al sommo pericolosa, e sovvertitrice d'ogni morale. S. Tomaso per lo contrario avea

detto: *Quamvis omne quod Deus vult iustum sit, non tamen ex hoc iustum dicitur quod Deus illud velit.*

131. A quel tempo, ed anche dopo la morte di Occam, la questione del nominalismo e del realismo avea preso enormi proporzioni. Queste dispute fra i due partiti che in allora divideansi le scuole, erano bene spesso turbate dalla passione e da una reciproca animosità. Di questi gravi sconci già ebbimo occasione di fare un cenno in altro luogo (V. « Elementi di logica »). Anche i principi, non fosse che come un pretesto, vi prendeano parte; ed è singolare ciò che scrivea l'Occam all'imperatore Luigi di Baviera, di cui avea tolto la difesa contro il papa Gioanni XXII: *Tu me defendas gladio, et ego te defendam calamo.* Quegli infatti si mise dalla parte dei nominali; laddove Luigi XI, re di Francia, s'attaccò ai realisti, e perseguitò crudelmente i partigiani della setta rivale. I nominalisti provocarono la morte di Gioanni Hus, che era realista; e nella loro lettera a quest'ultimo re, non cercan punto di difendersi dallo avere immolato questa vittima al loro risentimento. D'altra parte, i realisti ottennero nel 1479 la condanna di Gioanni di Vesalia, aderente al partito dei nominali. E tutto questo immenso affaccendarsi, a qual pro? con qual utile e profitto della scienza? Udiamo ciò che ne dice Gio. di Salisbury.... *quæstionem de generibus et speciebus, in qua laborans mundus iam senuit; in qua plus temporis consumptum est, quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumserit Cæsarea domus; plus effusum pecuniæ, quam in omnibus divitiis suis possederit Crœsus. Hæc enim tamdiu multos tenuit, ut cum hoc unum tota vita quærerent, tandem nec istud, nec aliud invenirent* (De nugiis curialium).

132. Ma la questione delle idee generali non era il solo soggetto della divisione degli spiriti; trattavasi di un'opposizione totale. Per parte dei nominalisti mani-

festavasi uno spirito d'indipendenza, il quale tendeva a scuotere il giogo dell'autorità e a portarsi verso dottrine più libere; spirito che produsse più tardi gravissime dissensioni sopra altri soggetti.

Le ultime conseguenze di un sì vivo conflitto furono di screditar la scolastica ed i procedimenti da essa adoperati; e questo discredito dovea produrre, come infatti produsse, un altro effetto sugli animi religiosi e meditativi: il misticismo.

133. Fra i mistici di quel tempo voglionsi ricordare *Gio. Tauler*, e specialmente l'illustre cancelliere *Gerson*, nato nel 1363: che per la sua pietà e l'indole de' suoi scritti meritò il titolo di *Doctor christianissimus consolatorius*. È degno fra questi di special considerazione il libro *De parvulis trahendis ad Christum*, dove rivelasi l'ardente zelo del Gerson per l'educazione della gioventù.

Un celebre libro finalmente comparso in quel mezzo tempo, — il notissimo *De imitatione Christi*, e che eccitò nelle anime divote una ben giusta ammirazione —, giovò non poco a rovinare il credito della scolastica. Chiunque ne sia l'autore (intorno del che si è molto disputato), il vero si è che questo libro produsse sugli spiriti il più salutare effetto, aprendo al sentimento religioso una sorgente inesausta di sante e pie meditazioni. Esso è anche oggidì il più prezioso manuale, la più eccellente opera ascetica che si conosca: è il libro che primeggia dopo gl'inspirati da Dio.

—

134. La scolastica termina propriamente verso la metà del 15.° secolo; d'onde incomincia un'epoca che direm di transizione da questa alla filosofia moderna, di circa un secolo e mezzo.

Il discredito in cui andava cadendo la scolastica, e

l'arrivo dei Greci in Italia, dopo la caduta del Basso Impero, contribuirono assaissimo, ad operare una rivoluzione letteraria e filosofica ad un tempo. Allora fu che le opere di Platone, che i Greci avean recato da Costantinopoli, cominciarono ad esser conosciute nell' Occidente. La principale occupazione de' filosofi di quell' epoca consisteva nel commentare i libri dei filosofi antichi. Ma benchè fosser divisi tra loro, Platone però avea di gran lunga il sopravvento; laddove i seguaci d'Aristotele andavansi assottigliando ogni dì più.

135. Questi ultimi separavansi in due partiti: in *Alessandristi* cioè, ed *Averroisti*. Quelli seguivano l'interpretazione d' Aristotele fatta da Alessandro di Afrodiso; gli altri, quella di Averroe. Alla testa dei primi trovasi *Pietro Pomponazzi* di Mantova. Fra gli averroisti son degni di menzione *Alessandro Acchillini* di Bologna, e *Andrea Cesalpini* d'Arezzo, — il quale trasse dall' averroismo un sistema particolare, che nel fondo è un vero panteismo.

Platone per lo contrario, trovò, in Italia massimamente, un forte sostegno in Cosimo e Lorenzo de' Medici; il primo de' quali fondò un' accademia platonica in Firenze, coll' aiuto particolarmente di *Marsilio Ficino*, ivi nato del 1433, celebre per le sue traduzioni di Platone, di Plotino, di Proclo ecc.; e autore egli stesso di diverse opere: il cui scopo principale si è di tirar profitto del platonismo a favore della religione cristiana. Fra i caldi partigiani di Platone, a quei tempi non vuolsi omettere quel meraviglioso ingegno che fu *Giovanni Pico*, principe della Mirandola, nato nel 1463; e il suo nipote *Giovan Francesco*.

136. Se non che il peripateticismo, pressochè dovunque perseguitato, trionfava tuttavia nella università di Parigi, e nella Spagna. *Pietro Ramo*, nato in Picardia, nel 1515, il quale osò pubblicamente attaccarlo, pagò

ben caro il suo coraggio. Privato della cattedra che occupava nell'università, violentemente perseguitato, perdè infine la vita nella famosa notte di San Bartolomeo, a istigazione di Charpentier, il più ardente e fanatico peripatetico di quei tempi. Similmente in Ispagna, *Sepulveda*, professore di Salamanca, ricavava dal peripateticismo argomenti in favore dell'inquisizione; e difendeva, coll'autorità di Aristotele, la schiavitù degli Americani contro il Las-Casas. Così la filosofia, che era già stata e doveva ancor esser tante volte vittima della intolleranza e del fanatismo, mostravasi ella stessa fanatica ed intollerante! Tanto è vero che nulla v'ha che non sia guasto e corrotto dalle umane passioni.

137. Tra gli avversarii finalmente dell'aristotelismo, debbonsi annoverar quegli arditi filosofi, i quali, in vece di contraporgli qualche altra dottrina dell'antichità, fecero prova di sistemi più o meno originali: preparando in tal guisa la via alla rivoluzione filosofica, poco stante promossa da Bacone e da Cartesio. E questi furono massimamente Giordano Bruno, Telesio e Campanella.

138. *Giordano Bruno*, domenicano, nacque a Nola, nel regno di Napoli, verso la metà del 16.° secolo. Viaggiò in diverse parti d'Europa. Intanto che trovavasi a Parigi, le sue declamazioni contro Aristotile gli crearon molti nemici. A Londra pubblicò un libro, in cui sono attaccate tutte le religioni. Ritornato in Italia, dopo qualche tempo venne arrestato a Venezia e tradotto a Roma. Il processo intentatogli, come eretico, apostata e spergiuro, terminò colla pena di morte.

Secondo il Bruno, il principio supremo è l'essere unico, comprendente in se stesso tutte le esistenze; è il fondo stesso delle cose, e nel medesimo tempo la loro causa produttrice, materiale e formale, *natura naturans*. Considerato come contenente in sè lo sviluppo di tutte

cose, esso è il mondo il quale s'identifica colla forma primitiva ed eterna, e svolge nel suo proprio seno tutte le esistenze contingenti: è questo l'universo, *natura naturata*. Un tal sistema non è in sostanza che il panteismo degli eleatici e degli alessandrini.

139. *Bernardino Telesio*, nato a Cosenza nel 1508, si dichiarò fin dalla giovinezza contro alla dottrina di Aristotele, alla quale massimamente rimproverava di dar come principii mere astrazioni, p. es., la *materia*, la *forma*, la *privazione* ecc.: *abstracta, non entia*. Il suo sistema in generale offre un misto della dottrina di Parmenide e di quella di Democrito; e vi domina un carattere di sensismo.

140. Ma una riforma più vasta, che non quella di Telesio, imprese a fare *Tommaso Campanella*, nato in Calabria nel 1568; se non che il progetto era troppo più ardito che nol comportassero le sue forze.

Per ciò che spetta alla teoria del conoscere, il Campanella è pretto sensista: egli riduce la facoltà di conoscere a quella di sentire, di percepire cioè le modificazioni del nostro essere: *sentire est scire*. Il pensiero non che la generalizzazione delle percezioni diverse, e il sentimento del loro insieme.

Allo scetticismo oppone i principii del senso comune, che per lui costituiscono il criterio della certezza.

In quanto poi alla sua logica, che su molti punti si diparte dall'aristotelica, essa corrisponde a'suoi principii sull'origine dell'intelligenza: la è un istrumento intellettuale appropriato massimamente allo studio della natura. — Fra le opere del Campanella ve n'ha una, intitolata *Civitas solis*: è un'utopia di governo, secondo le idee dei comunisti.

141. Ma anche lo scetticismo e il misticismo, come ben era a supporre, s'ebbero in questa età i loro rappresentanti.

Fra' primi noteremo *Michele Montaigne*, *Charron* e *Sanchez;* — era questi un medico portoghese, autore di un libro che ha per titolo: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur.*

Fu poi un mistico puro ed ardente il *Bohme.* Al misticismo associarono la cabalistica o l'alchimia *Reuchlin*, *Agrippa*, *Paracelso*, *Cardano* e *Giovanni Battista Vanhelmont:* il quale ultimo pretendea di scoprire, coll'immediata intuizione della Divinità, l'*archaeum* o principio interno di tutti i fenomeni della natura.

FILOSOFIA MODERNA.

(INCOMINCIA COL SECOLO 17.°)

142. La filosofia moderna ebbe a fondatori Bacone e Cartesio. I quali sentirono tutti e due il bisogno di una riforma negli studii, la necessità di nuovi metodi d'investigazione, onde aggiugnere con sicurezza alla scoperta della verità. Ma per arrivare al medesimo scopo, tennero vie diverse: Bacone poggia sull'osservazione esteriore dei fenomeni sensibili; Cartesio sull'osservazione interna del pensiero. L'uno s'appiglia alla testimonianza dei sensi; l'altro a quella della coscienza: tendenza al sensismo da una parte, al razionalismo dall'altra —; due principali tendenze, in cui, fin dalla origine, si son sempre divise le scuole.

I. BACONE.

143. *Francesco Bacone*, che fu, sotto il regno di Giacomo I, gran cancelliere d'Inghilterra, col titolo di barone di Verulamio, nacque a Londra nel 1561. All'età

di sedici anni già avea compiuto il suo corso di studii all' università di Cambridge; e fin d'allora avea scoperto i difetti del metodo che usavasi nell' insegnamento delle scienze, alla cui riforma applicò poscia con tanto amore ed impegno. A tale oggetto egli avea concepito il piano d' una grand' opera, sotto il titolo di *Instauratio magna*, che dovea esser composta di sei parti; ma non ne compì che solo due; e queste sono: *De dignitate et augmentis scientiarum*, e *Novum organum scientiarum;* sulle quali fondasi massimamente la sua gloria filosofica. Duole però il dire, come il suo carattere morale non ne uguagliasse a gran pezza la capacità della mente. Morì del 1626.

144. Bacone pose a principio, che l' attività intellettuale non s' esercita che sur un fondo primitivamente fornito dalle sensazioni. Di che la filosofia (benchè triplice ne sia l' oggetto: Dio, la natura e l'uomo), dee partire dalla cognizione dei fatti reali ed attuali, ossia dall' esperienza, mercè cui si afferrano questi fatti, dei quali si determinano poscia i caratteri e le leggi: e per tal modo si arriva a scuoprirne le cause. L' insieme di questi procedimenti chiamasi *Induzione*, che è propriamente il metodo del Verulamio. Non già che la sia questa una sua scoperta: conciossiachè già trovasi menzionata nell' Organo stesso di Aristotele; il quale ne espose anche le regole. Ma il merito di Bacone sta nello avere approfondite e sviluppate queste regole medesime, e soprattutto, assegnato all' induzione il suo vero posto.

145. Omettendo il trattato *De dignitate et augmentis scientiarum*, — che è come un' enciclopedia, contenente una classificazione delle scienze, quali in allora si concepivano —, diamo uno sguardo al *Novum organum;* il cui titolo indica abbastanza l' intendimento dell' autore, di sostituire cioè un nuovo metodo alla logica delle scuole, siccome vana ed inutile all' invenzione delle

scienze, anzi nociva. Egli chiama Aristotele il tiranno delle intelligenze; mostra la sterilità del sillogismo, il quale, — altro non facendo che trar conseguenze da un dato principio —, niente aggiugne in realtà alla somma delle nostre cognizioni.

146. Il *Novum organum*, redatto in altrettanti aforismi, è diviso in due libri. Nel primo, Bacone mostra i difetti del metodo antico; e insiste sulla necessità di un nuovo: è la parte negativa della filosofia, o *pars destruens instaurationis*, com' egli la dimanda.

Ed invero, egli è anzitutto necessario di ben premunirsi contro agli errori e pregiudizii, i quali, coll' impadronirsi dello spirito umano, riuscirebbero d' impedimento alla progettata restaurazione. Questi pregiudizii o illusioni dello spirito, Bacone li chiama idoli: essendo come una specie d' idolatria quella con cui si rende all' errore l' omaggio dovuto alla verità; e ne annovera quattro principalmente: 1.° *Idola tribus;* — sono i pregiudizii comuni a tutti gli uomini, i quali secondo Bacone, formano come una gran tribù. 2.° *Idola specus;* — pregiudizii proprii di ciaschedun individuo. 3.° *Idola fori;* — sotto questa denominazione sono compresi tutti gli errori che derivano dal commercio degli uomini fra loro e specialmente dal linguaggio. 4.° Finalmente *idola theatri;* — con gli errori dovuti ai maestri, i pregiudizii delle scuole: cui Bacone paragona ad un teatro, dove i filosofi, come attori, vi vengono coi loro sistemi, a recitar la commedia. — Parla inoltre dei falsi metodi di dimostrazione; ed accennando alle cause del poco progresso delle scienze, fra queste enumera l' *eccessivo rispetto per l'antichità:* il quale, opponendosi ad ogni innovazione, mette ostacolo alle scoperte.

147. Nel secondo libro dell'Organo, Bacone stabilisce i principii e le regole del metodo da essolui proposto; ne indica poscia alcune applicazioni, e dà degli esem-

pii. — Ma per questo noi rimandiamo il lettore al capo « Del metodo induttivo », negli *Elementi di logica;* dove le regole baconiane trovansi sostanzialmente esposte.

Qui intanto giova osservare che, se Bacone ha reso eminenti servigii alla scienza, collo spinger gli spiriti sulla via dell' osservazione, poco o niente percorsa dalla filosofia scolastica, — impacciata com' era nella cerchia de' procedimenti dialettici, — d' altra parte, il principio di sensismo da essolui insinuato nelle sue opere, svolgendosi gradatamente, tutta viziò e corruppe, ne' diversi suoi rami, la filosofia; e fu per tal guisa ben funesta l'eredità ch' ei legava a' suoi successori.

II. CARTESIO.

148. *Renato Cartesio*, di La Haye, in Lorena, nacque nel 1596. Ritiratosi dal servizio militare, a cui erasi primamente dedicato, percorse varii paesi d'Europa; ma poi finì per fissarsi in Olanda, onde potervi con piena libertà applicare alle sue ricerche filosofiche e all' effettuazione del piano di riforma radicale nelle scienze già assai prima da lui concepito: avvegnachè in Francia, dove la filosofia d' Aristotele era tuttavia dominante, sarebbe stato pericoloso l' attaccarla. Cedendo poscia alle istanze di Cristina regina di Svezia, la quale, onde toglierlo alle calunnie e persecuzioni a cui era fatto segno, offrivagli un asilo a Stockolma, vi morì poco stante, nel 1650, coi sentimenti di un filosofo cristiano.

Le principali sue opere filosofiche sono il « Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione, e cercare la verità nelle scienze »; e le *Meditationes de prima philosophia.* Ma Cartesio non era solo un filosofo, nel ristretto significato della parola: era il primo matematico de' suoi tempi, e un fisico di prim' ordine. Basti il dire, che a lui dobbiamo l' applicazione dell' alge-

bra alla geometria; e che nella sua Diottrica, trovansi le più belle applicazioni che ancor si fossero fatte della geometria alla fisica. Ciò nondimeno a tutti i suoi lavori e scoperte egli preferiva il suo *Metodo*, a cui attaccava un pregio e un' importanza tutta speciale.

149. Avvedutosi Cartesio, come la filosofia de' suoi tempi altro non fosse che un ammasso d' ipotesi ricevute per lo più ciecamente, e dalle quali tiravansi conseguenze, la cui solidità in quanto a dottrina, tutta poggiava sul valore di quelle ipotesi stesse; che, in breve, la scienza contemporanea era incerta nelle sue basi, e sterile ne' suoi effetti; — ne conchiuse la necessità di costruir di bel nuovo l' edifizio delle umane conoscenze. A tal fine egli stabilì di dimenticare e di cancellare in certa guisa dal suo spirito tutto ciò che sapeva, tutte le dottrine ed opinioni già da lui abbracciate e di non ammetter che quelle che gli verrebbero somministrate dalla propria coscienza e dalle sue meditazioni. Questo scetticismo volontario e riflesso di Cartesio, come mezzo di giugnere alla cognizione del vero, è ciò che dicesi « dubbio metodico ». Conformemente a questo progetto, alla logica delle scuole pensò di sostituire le quattro regole seguenti: 1.° Non ricevere alcuna cosa come vera, se non trovatala evidentemente esser tale; — così l' evidenza è, per Cartesio, il supremo *criterio* della verità. 2.° Dividere ciascuna delle difficoltà che si presentano, in tante parti, in quante è possibile ed è necessario, per meglio risolverle. 3.° Ben ordinare i proprii pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi, per salire a poco a poco e come per gradi, fino alla cognizione dei più composti. 4.° Passare in rivista tutti gli oggetti, e farne una tale accurata rassegna da esser certo di non averne omesso veruno.

150. Affine però di non istarsene irresoluto nelle

sue operazioni, intantochè la sua ragione ne l'obbligherebbe ad esserlo ne' suoi giudizii, Cartesio si formò come una morale provvisoria, le cui massime principali erano: Ubbidire alle leggi ed alle usanze del paese; essere fedele alla propria religione; appigliarsi mai sempre all' opinione più moderata; mantenersi fermo e costante, preso una volta seriamente un partito; cercar di vincere piuttosto sè che la fortuna, di cangiar piuttosto i proprii desiderii che non l' ordine del mondo.

151. Ciò posto, Cartesio procede all' applicazione del suo metodo. Se non che, movendo egli dalla supposizione di non saper nulla assolutamente, è tuttavia costretto di riconoscere in se stesso un' attività che il convince della realità della propria esistenza. Io penso, egli dice; dunque esisto: *Cogito, ergo sum.* Ecco il certo e fermo punto di partenza, cercato da Cartesio; ecco una verità che nessuna supposizione scettica è capace di abbattere. Io potrei supporre di non avere un corpo, e che non v' abbiano corpi fuori di me; ma è egli possibile ch'io pensi di non esistere? Ondechè l' *io*, ossia l' anima, è intieramente distinta dal corpo; ed è più facile ad esser conosciuta che il corpo stesso. Ma perchè son io certo della mia esistenza? Perchè io veggo con tutta chiarezza che per pensare fa d' uopo esistere; or le cose, che noi concepiamo chiaramente e distintamente, son vere. Questo concetto chiaro e distinto, è ciò che dicesi *evidenza*, — che, come già dicemmo, è per Cartesio, il criterio supremo della verità —; e il quale, tradotto in un principio generale, suonerebbe così: « Tutto che è chiaramente compreso nell' idea di una cosa, si debbe di questa cosa affermare ».

152. Convinto della propria esistenza, per mezzo del pensiero, Cartesio, osserva, come uno dei caratteri di questo pensiero sia l' imperfezione. Or questa nozione di imperfetto, vale a dire, di limitato di contingente, di

finito, mi eleva direttamente a quella di perfetto, d'assoluto, d'illimitato, d'infinito, di necessario. Ma d'onde mi viene quest'idea del perfetto e dell'infinito? Io non l'ho potuta far quest'idea, perchè io sono imperfetto e finito; e se l'avessi fatta potrei disfarla, o almeno modificarla: ma ciò è al di sopra delle mie forze. Resta pertanto ch'ella mi venga da un essere perfetto ed infinito, da Dio. Dunque, per ciò solo ch'io ho l'idea di Dio, segue che Dio esiste.

153. Ma oltre l'esistenza mia propria, e quella di Dio, affermo ancora l'esistenza del mondo esterno. Come ne sono io certo? Non potrebb'esservi un genio maligno, inteso a sempre ingannarmi, e a farmi credere come corpi veri e reali, meri miei sogni ed apparenze? No, risponde Cartesio: perocchè di queste illusioni sarebbe alla per fine Iddio medesimo l'autore; ora Dio, Essere perfettissimo, e per ciò stesso sommamente buono e verace, non può indurmi in errore.

È questo uno dei lati deboli della filosofia cartesiana; d'onde i suoi discepoli trassero poi l'idealismo; — a quel modo che i successori di Bacone svilupparono nel più completo materialismo l'elemento sensistico, ond'è radicalmente viziata la sua dottrina.

154. Proseguendo Cartesio nel propostosi assunto, trova nella sua coscienza due specie di idee: l'idea cioè del pensiero, e l'idea dell'estensione; tutte le idee umane appartengono a queste due categorie. E, posciachè queste idee prime sono essenzialmente distinte, indi conchiuse, che sono anch'esse necessariamente distinte le sostanze, le quali hanno per attributo essenziale il pensiero o l'estensione. L'universo adunque comprende due maniere di esseri di diversa natura; gli spiriti, e la materia o sia i corpi. Dal che Cartesio fu condotto a stabilire che l'essenza dello spirito è nel pensiero, e quella della materia nell'estensione.

155. Gli spiriti sono di due sorta: lo spirito increato, cioè Dio; e lo spirito creato (l'anima), ossia l'uomo in quanto essere pensante.

L'idea di Dio comprendendo l'unità, esclude la divisibilità e l'estensione. Iddio pertanto è spirito e non corpo: è intelligenza pura e pura volontà.

Per quello poi che riguarda l'anima umana, ciò che v'ha di più notabile nel cartesianismo, si è la teoria dell'origine delle idee. L'intelligenza, dice Cartesio, possiede l'idea dell'infinito; ma l'umana intelligenza è finita; non può adunque, di per se medesima, procacciarsi questa idea; la quale perciò, e insiem con essa tutte quelle che ne dipendono, debbon di necessità venirle d'altronde, esserle cioè immediatamente comunicate dal Creatore stesso; o, in altri termini, alla medesima essere *innate*. — Qui Cartesio si colloca all'estremità affatto opposta a quella in cui trovasi Bacone; il quale considera l'anima umana come una *tavola rasa*.

Non vuolsi dissimular tuttavia, che la dottrina delle idee innate non venne esposta da Cartesio con sufficiente chiarezza e precisione; nè meglio valsero a renderla chiara e precisa le risposte per esso date a'suoi avversarii, contro ai quali imprese a difenderla.

FILOSOFI DELLA SCUOLA DI BACONE.

156. Uno dei primi a subir l'influenza del sensismo di Bacone, fu *Tommaso Hobbes*, suo amico, nato a Malmesbury nel 1588; il quale punto non isgomentò alle conseguenze, che indi vedea di necessità scaturirne. Egli stabilisce formalmente, non darsi pensiero che non sia originato dalle sensazioni. Il pensiero poi altro non è che un calcolo, *computatio;* e ragionare gli è un cercare il tutto coll'addizione delle parti, od una parte per via di sottrazione: *ratiocinari idem est quod addere*

et subtrahere. La verità e la falsità consistono nelle relazioni dei termini del linguaggio, o nelle definizioni; e la metafisica si riduce a una lingua ben fatta. È adunque l'Hobbes un pretto nominalista.

Non esistono che corpi; e la nostr'anima non è più che una materia sottile.

Allo spirito umano non è dato di conoscere che il finito; l'infinito non può essere in alcuna guisa imaginato, nè conseguentemente conosciuto: la è questa una parola destinata ad onorare un essere, la cui conoscenza non appartiene che alla fede.

In quanto alla teoria morale dell'Hobbes, noi ne abbiam parlato negli « Elementi di etica »; a' quali rimettiamo il lettore.

157. Sugli stessi principii della morale obbesiana, combinata colla dottrina di Ugo Grozio, dettò la sua « Giurisprudenza universale » Samuele Puffendorf; proclamando, qual legge morale suprema, « la legge universale di sociabilità »; la quale ha suo fondamento nell'amor di se stesso: in quanto che l'uomo è da questo amore spinto naturalmente a cercare i suoi simili, onde averne soccorso e assistenza ne' suoi bisogni; bench'egli sia ad un tempo, per molti motivi, inclinato a nuocere agli altri.

158. *Pietro Gassendi*, grande ammiratore di Bacone e di Hobbes, nacque in Provenza, del 1592. Egli applicò massimamente a rimettere in credito la filosofia di Epicuro; dichiarando però di rigettarne tutto che trovasi contrario al Cristianesimo. Ma ad onta di tutto ciò non si può a meno di scorgere nelle sue opere, insiem coi principii di quella filosofia, chiare tracce di materialismo, che ne è una necessaria conseguenza. Gassendi riconosce Iddio come creatore, e come primo motore; ma, posta la creazione, pretende che la dottrina atomistica possa dare spiegazione dei fenomeni della natura.

Egli fu uno de' più forti oppositori alle teorie di Cartesio, nella questione specialmente dell' origine delle idee. — Ci gode tuttavia di poter dire, come il Gassendi, malgrado il suo attaccamento alla filosofia d' Epicuro, si distinguesse per purezza di costumi ed una esemplare sobrietà e parsimonia.

159. Ma il principio di sensismo, contenuto nella filosofia di Bacone, fu svolto massimamente da *Gioanni Locke*, nato nella contea di Bristol in Inghilterra, del 1632. La sua opera principale è il « Saggio sull' intendimento umano »; la quale ha specialmente per oggetto la natura e le forze dello spirito, non che l' origine e i limiti dell' umana conoscenza.

160. Locke esordisce dal vivamente combattere la teoria cartesiana delle idee innate; e studiasi di provare, appoggiandosi a fatti, che non v' ha innato nell' uomo alcun principio, nè religioso, nè morale, nè metafisico. Se non che, — invece di esaminare anzitutto la natura e i caratteri delle idee, per indi conchiudere alla vera loro origine, come prescrive il buon metodo di filosofare —, egli si fa di primo tratto a investigar lo stato primitivo dello spirito umano, e a cercar le sorgenti delle sue cognizioni; e ne trova due: la *sensazione* e la *riflessione*. Suppone col Verulamio, che la nostra anima sia in origine come una *tavola rasa*, senza alcuna idea o principio conoscitivo di sorta. Le prime nostre idee ci vengon dall' esperienza sensibile; le altre anche le più astratte, — come l' idea dell' infinito, dello spazio, del giusto ecc. —, si producono in noi per mezzo della riflessione sulle operazioni della nostr' anima applicata alle idee ricevute dai sensi. Ma conciosiachè queste operazioni altro non fanno che separare o combinare insieme gli elementi derivanti primamente dalla sensazione stessa; indi segue, che alla sensazione tutto infin si riduca.

Digitized by Google

161. Conseguente al principio, che tutto proviene dalla esperienza sensibile, Locke rigetta ogni dimostrazione *a priori* dell' esistenza di Dio.

Per quel che concerne la natura dell' anima, ei non ci sarà, dice, forse mai possibile di scuoprire, colla contemplazione delle nostre idee, se Iddio non abbia dato a una certa porzione di materia, convenientemente disposta, la facoltà di pensare.

Degna per ultimo di considerazione, nella filosofia di Locke, è la sua teoria del giudizio, cui egli riduce allo affermar che fa lo spirito umano, la relazione fra due idee paragonate insieme; senza cercare, se non v' abbiano per avventura giudizii primitivi e diretti, niunamente preceduti da un paragone, nè riflessivamente fatti.

FILOSOFI DELLA SCUOLA DI CARTESIO.

162. Fra' Cartesiani noi troviam gli uomini più distinti: un Bossuet, un Fénelon, un Arnaud, un Vico ed altri. De' quali alcuni adottarono la dottrina del loro maestro, ma modificandola ed interpretandola, laddove altri la svolsero nelle sue conseguenze. Su tutti però primeggiano il Malebranche ed il Leibniz.

Nicolao Malebranche, oratoriano, nacque a Parigi, del 1638. La lettura del trattato di Cartesio sull' *uomo* decise la sua vocazione: d' allora in poi, dismesso ogni altro studio, s' abbandonò intieramente alla filosofia. Malebranche è, al dir di Tennemann, « incontestabilmente il più gran metafisico che abbia prodotto la Francia ». E tale infatti il dichiarano la sua « Ricerca della verità »; i suoi « Trattenimenti su la metafisica e la religione »; e l' opera sua prediletta: « Meditazioni cristiane e metafisiche ». Ei riprodusse bensì la maggior parte delle idee di Cartesio, ma completandole e dando loro l' impronta del suo genio originale e profondo.

163. Movendo dal principio cartesiano, che lo spirito è una sostanza pensante, ed il corpo una sostanza estesa, qual relazione v'ha egli, dimanda il Malebranche, fra l'estensione ed il pensiero? Come possono comunicare insieme ed agire l'una sull'altra queste due sostanze? Come l'anima muovere il corpo, ed il corpo alla sua volta determinare e produrre i pensieri nell'anima? Non potendo spiegare, nè in verun modo comprendere l'azion naturale del corpo sullo spirito, e dello spirito sul corpo, — invece di ammetterla come un fatto primitivo ed inesplicabile —, Malebranche prese il partito di niegarla, e di cercare in tutt'altro che in una influenza fisica e diretta, la spiegazione del fatto della *conoscenza* nello spirito, e del *movimento* nel corpo.

164. E primieramente, per ciò che riguarda il fenomeno della conoscenza, Iddio, dice il Malebranche, dèe di necessità avere in se stesso le idee di tutti gli esseri da lui creati; è certissimo inoltre, ch'egli è strettamente e intimamente unito alla nostr'anima colla sua presenza. Ma l'uomo non vede niente che per le sue idee; ora noi abbiamo l'idea dell'essere, del perfetto, dell'infinito; senza le quali idee positive, — che altro non sono che l'idea di Dio ravvisata sotto differenti aspetti —, noi non avremmo l'idea distinta di nulla di contingente, avvegnachè il contingente, l'imperfetto il finito non si concepiscono che come la privazione del necessario, del perfetto, dell'infinito. Dunque la nostr'anima vede tutto e il mondo materiale stesso, in Dio, ossia nel lume del suo Verbo. — In breve: l'uomo è costantemente unito a Dio. Dio conosce tutto ciò che è; e noi che veggiamo Dio, veggiam le idee che Iddio ha di tutto ciò che è. Dunque lo spirito non percepisce i corpi; e tuttavia li conosce, contemplando le idee che ne ha Dio stesso. Ecco la celebre dottrina della *visione in Dio*, che altri ha creduto di poter prendere in celia; la quale però

venne seriamente e vivamente combattuta da quel potente ingegno che era *Antonio Arnaud*, nel suo trattato « Delle vere e delle false idee ».

Ma se noi non conosciam niente fuorchè per le nostre idee, non son altro adunque che idee gli oggetti che chiamiamo esterni. Il nesso infatti delle idee non ci conduce a riconoscere l'esistenza dei corpi, non avendovi connession necessaria fra le nostre idee e sensazioni e la realità degli oggetti esteriori. E non potrebbe Iddio, colla infinita sua potenza, produrre in noi le impressioni medesime, quand'anche il mondo materiale non esistesse? Fa d'uopo adunque sospendere ogni giudizio su questa esistenza. Ma allora, come possiamo noi affermar con certezza che esistono i corpi? Il solo mezzo, risponde il Malebranche, che ci possa rendere certi di tale esistenza, è la *rivelazione*.

165. In quanto poi al fenomeno del movimento, il Malebranche ricorre, per ispiegarlo, al sistema, già intraveduto da Cartesio, delle *cause occasionali*; e che noi abbiamo esposto negli « Elementi di metafisica ».

166. Collo avere il Malebranche, sulle orme di Cartesio, diviso gli esseri in due classi, nè più nè meno, — in esseri cioè pensanti, ed estesi —, dovette conchiudere, che i bruti non sono che pure macchine, prive di sentimento: per la ragione ch'ei non pensano come noi, e non hanno un'anima immortale come la nostra.

167. Cartesio e Malebranche han niegato all'uomo di potersi naturalmente accertare della reale esistenza dei corpi: quegli non l'ammette che sulla fede alla veracità divina; questi sull'autorità della rivelazione.

Giorgio Berkeley, vescovo anglicano di Cloyne, in Irlanda (n. del 1684), fu più fedele ai principii cartesiani, e niegò formalmente questa esistenza, rassegnandosi al puro idealismo (V. gli « Elementi di logica »). —

Giustizia vuol tuttavia che si lodi l'intenzione del pio vescovo; il quale credea questo l'unico mezzo di schiantar dalle fondamenta le dottrine materialistiche, le quali cominciavano a diffondersi e a prevalere a' suoi tempi.

168. Alla scuola cartesiana suolsi anche ascrivere comunemente, ma forse a torto, *Benedetto Spinoza*, nato a Amsterdam nel 1632. Lo Spinoza chiama sostanza ciò che esiste per sè, ossia non ha bisogno di altra cosa per esistere: di che poi trae la conseguenza, che non v'ha nell'universo che una sostanza sola. Or si pretende, che una tal definizione della sostanza sia la stessa che ne danno i cartesiani. Ma ci fa d'uopo osservare, come questi, nel dir che la sostanza non abbisogna d'altra cosa per esistere, intendevano: « d'altra cosa, come soggetto in cui essa risieda », *tamquam subiecto;* ammettendo però ad un tempo, che una sostanza può aver bisogno, per esistere, d'altra cosa come principio e come causa, *tamquam principio et causa:* distinzione importante, che lo Spinoza apertamente rigetta; precipitandosi per tal guisa nel panteismo.

Checchè però sia, del panteismo spinoziano fu per noi fatto parola negli « Elementi di metafisica ».

169. *Goffredo Guglielmo Leibniz* (n. a Lipsia del 1646). fu uno dei più potenti e vasti ingegni di qualunque siasi età. Nessun ramo dell'umano sapere eragli nascosto: egli coltivava ad un tempo la poesia, l'eloquenza la storia, la giurisprudenza, le matematiche, la filosofia e la teologia; in una parola, giusta l'espressione di Fontenelle, menava di fronte tutte le scienze. Esso è tuttavia massimamente conosciuto come matematico e come filosofo.

170. Benchè il Leibniz siasi scostato dal cartesianismo, ed anche combattutolo su varii punti assai importanti, sotto molti altri rispetti però, e specialmente per

la tendenza generale della sua filosofia, appartiene alla scuola cartesiana.

Una separazione radicale tra Leibniz e Cartesio manifestasi primieramente nel concetto di sostanza; la quale, per quest' ultimo, non offre che un carattere passivo: — di che Cartesio spiega tutti i fenomeni per l'azione di un principio esterno sulla sostanza modificata. Laddovè, secondo Leibniz, il carattere essenziale della sostanza è l'attività: — ondechè, in questa ipotesi, i fenomeni tutti che han luogo nell' universo, son dovuti alla forza interna di ciascheduna semplice sostanza. « La sostanza, egli dice, è un essere capace di azione. Ella è semplice o composta. La *sostanza semplice* è quella che non ha parti. La *composta* è la riunione delle sostanze semplici o delle *monadi*. I composti, ossia i corpi, sono pluralità; e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono altrettante unità. Ed egli è ben necessario che v' abbia sostanze semplici dapertutto: avvegnachè, senza i semplici, non vi sarebbero composti; tutta la natura adunque è piena di vita ». Propriamente non v' ha sostanze reali tranne le monadi: giacchè tutto che non è semplicemente monade, non può essere che un composto di monadi; ora la composizione non è altrimenti una sostanza, ma sì una semplice relazione.

Iddio è l'essere semplice primitivo, la monade per eccellenza, la monade infinita. Gli esseri creati sono le monadi secondarie; le quali si distinguono le une dalle altre per il grado e la qualità de' fenomeni che presentano, cioè: monadi senza apercezioni (sono gli elementi de' corpi); monadi con coscienza oscura delle loro apercezioni (anime delle bestie); e monadi con coscienza chiara di esse (anime ragionevoli o spiriti). — Ciascuna monade è uno specchio vivente dotato d'un' interna facoltà di rappresentare l' universo intiero, secondo il ri-

spettivo suo punto di vista, e ordinato in se stesso sul piano medesimo dell' universo. Le percezioni dello spirito umano son congiunte fra loro per una legge della intelligenza, la quale poggia sopra due principii: il principio cioè della ragion sufficiente, e quello della contraddizione. Per una conseguenza poi naturale, — conformemente al principio d'identità, legato intimamente a quello di contraddizione —, si giudica vero ciò che è compreso in una nozione e le è identico; — sia poi questa una nozione dimostrata, ovvero una delle verità prime indimostrabili e per sè evidenti.

Queste sono le basi della *monadologia*, che è il centro di tutto il sistema leibniziano.

171. Ma Leibniz, — che erasi allontanato dal cartesianismo, col sostenere l' attività essenziale delle sostanze —, se ne ravvicina riducendo questa a un' attività puramente interna, e niegando alle sostanze la facoltà di agire le une sulle altre. Ad oggetto poi di spiegare l' apparente azione reciproca delle medesime, imaginò il sistema dell'*armonia prestabilita;* pel quale noi rimettiamo il lettore agli « Elementi di metafisica », dove se n' è fatto un cenno.

172. Con Cartesio parimente s'accorda il Leibniz nell'ammetter l' esistenza delle *idee innate.* Egli accetta la celebre massima della scuola empirica: *Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu,* ma aggiungendovi: *nisi ipse intellectus.* Rigetta quindi il sensismo stabilito in principio da Bacone, e sviluppato dal Locke; sostenendo, che dalle sensazioni non possono avere origine le nozioni corrispondenti alle verità necessarie, ma che esse derivano da una luce interna, che è una partecipazione della ragione infinita. Se non che il Leibniz, nell' allontanarsi dal sensismo, si gettò nell' estremo opposto, affermando, — appoggiato al principio cartesiano dell' incommunicabilità delle sostanze —, che le sen-

sazioni hanno una origine puràmente interna. Nel sistema di Locke, tutte le idee, anche le più astratte, aveano una sorgente esteriore; nella filosofia di Leibniz, aveano tutte una sorgente interna, fin anche le sensazioni.

Ma le idee, nel loro stato nativo, sono rozze ed informi, e come a dire abbozzi e vestigii di idee; le quali, mercè l'ingenita ed instintiva attività dell'anima, diventan perfette e distinte; — a un dipresso come avviene in un masso di marmo, in cui trovinsi delle venature e sian tracciate delle linee, le quali però dimandano il lavorio dello scultore, che, a norma delle medesime, conduca lo scalpello, perchè ne riesca fuori una statua.

173. Due altri punti finalmente assai importanti nella teoria leibniziana, sono la dottrina degli *indiscernibili*, e quella dell'*ottimismo*.

La prima si riduce a ciò, che le qualità di ciascheduna monade debbono avere un carattere che le distingua da tutte le altre. Due cose che fossero l'una dall'altra radicalmente indiscernibili, non sarebbero, secondo il Leibniz, che una cosa stessa sotto due nomi diversi. Senza questo carattere differenziale, non esisterebbero altrimenti molte monadi: non ve n'avrebbe che una sola; siccome appunto insegna la scuola di Elea.

In quanto poi all'ottimismo, — che nei punti fondamentali concorda con quello di Malebranche —, il Leibniz cerca anzitutto di stabilirlo *a priori* sulla nozione stessa di Dio; il quale, essendo la perfezione assoluta, non ha potuto essere determinato all'atto della creazione che dalla perfezion relativa, possibile nelle creature. Egli non ha quindi anteposto, nella sua sapienza, un mondo più lontano dalla perfezione assoluta, a un mondo che se ne avvicinava di più; dunque il mondo creato è il migliore, l'*ottimo* dei mondi possibili. — Ma Lei-

buiz non si limitò a conchiudere l'ottimismo *a priori:* volle anche verificare *a posteriori* il suo sistema conciliando l'esistenza del male con quella del più perfetto de' mondi.

174. Leibniz non pubblicò verun'opera speciale, in cui le sue teorie filosofiche trovinsi riunite in un corpo di dottrina; ma parecchie tesi ch'ei fece stampare a Lipsia ne presentano un sunto in forma di articoli. Lasciò tuttavia due opere filosofiche, di una certa mole, cioè la « Teodicea », composta per ribattere le obbiezioni di Bayle contro alla divina Provvidenza; e i « Nuovi saggi sull'intendimento umano », in confutazione della dottrina ideologica di Locke.

Dopo la sua morte, il suo discepolo ed amico Cristiano Wolff venne considerato come il primo filosofo dell'Alemagna; e potentemente contribuì a rovinar nelle scuole l'impero della filosofia peripatetica. Le modificazioni però da esso introdotte nella dottrina di Leibniz riguardano più la forma che la sostanza: il suo merito consiste principalmente nell'ordine e nella concatenazione che seppe dare all'insieme delle sue idee.

SCETTICISMO E MISTICISMO.

175. Lo scetticismo che abbiam sempre veduto manifestarsi a certe epoche della storia, è originato per lo più dalla lotta dei due sistemi dogmatici rivali, — il sensismo ed il razionalismo —, fra i molti mali di cui è fecondo, ha pur nondimeno questo vantaggio, di avvertire in certo qual modo la umana ragione, troppo facile a lanciarsi nel campo delle vane ipotesi e congetture, di moderare il suo corso, e di procedere con maggior prudenza e cautela nelle sue investigazioni. Or questo servigio le fu anche reso da un buon numero di scettici del secolo 17.°; alla testa dei quali troviamo

Pietro Bayle, nato a Carlat, del 1647: più insigne però per erudizione vastissima, che non per originalità o profondità di pensieri; più disputatore che filosofo. — L'opera più celebre di Bayle è il suo « Dizionario storico e critico »: nel quale mette in campo le ragioni in favore e contro di tutte le opinioni e dottrine, insistendo tuttavia assai più sui ragionamenti in appoggio dell'errore, che non su quelli che sono a sostegno della verità. E allorchè viene a qualche conchiusione, questa volge per l'ordinario a pro della cattiva causa, o almeno del dubbio. Ai fatti storici massimamente egli applicò il suo sistema di scetticismo; e fondò il così detto *Pirronismo istorico.*

Al Bayle voglionsi aggiungere: il *Sorbière*, che tradusse e commentò le opere di Sesto Empirico; l'abate *Foucher*, il quale scrisse un libro contro al dommatismo di Cartesio e di Malebranche; e finalmente l'inglese *Glanvill*, notabile specialmente per aver preso, a imitazione di Enesidemo, ad impugnar l'idea di causa: con che preluse allo scetticismo di Hume.

176. Fra gli scettici di questa età si sogliono anche annoverare alcuni altri, che sono veramente sotto un certo rispetto; ma differiscono dai veri scettici in ciò che, — mentre questi, nel mostrar l'incertezza della umana conoscenza, non intendono punto, ai dommi rovesciati di sostituirne altri —, eglino per lo contrario, servonsi dello scetticismo come di un mezzo per assicurare il trionfo delle loro dottrine. Questi scrittori cioè nel prender la difesa del Cristianesimo, non istettero contenti al far vedere la superiorità de'suoi dommi sui sistemi filosofici, prodotti dalla ragione abbandonata a se stessa; ma attaccarono questi sistemi medesimi, sforzandosi di mostrare allo spirito umano, quanto egli si dilunghi dal vero, sempre quando non si appoggia sulla base inconcussa della religion rivelata. Questi insomma

sono tutti quelli, che pongono il sommo ed unico criterio del vero nella infallibile autorità della Rivelazione e della Sacra Scrittura, anzichè in un principio razionale.

Di questo numero troviam due uomini insigni, cioè il dotto vescovo di Avranches, *Pietro Daniele Uezio*, e quel pellegrino ingegno che fu *Biagio Pascal*. Il primo ha esposto il suo sistema nel « Trattato della debolezza dello spirito umano », che è la prima parte delle *Qœstiones alnetanæ*. L'altro, ne' celebri suoi « Pensieri », che son come l'abbozzo d'una grand'opera, che la immatura sua morte non gli permise di compiere, e in cui proponevasi di mettere in evidenza la falsità di tutte le religioni profane, di mostrare il bisogno che ha l'uomo di un sistema religioso, d'indicare i caratteri ai quali si può riconoscere la vera religione, e di provare infine come questi caratteri trovinsi al tutto nel cristianesimo. « La sola fede dice Uezio, è al coperto dagli attacchi dello scetticismo; perciocchè essa non deriva dalla ragione umana, ma da un'azione sovranaturale di Dio ». Per aver poi un saggio del modo di argomentare del Pascal, leggasi massimamente quello de' suoi Pensieri, che ha per titolo: « Dell'incertezza delle nostre cognizioni naturali ».

177. Allo scetticismo tien dietro per lo più, o si accompagna il misticismo. Se non che, i mistici sono più conseguenti degli scettici: i quali ragionano, e non di rado assai sottilmente, per provare che l'umana ragione è essenzialmente soggetta all'errore; laddove i mistici, o, come anche si chiaman, *teosofi*, persuasi di non poter arrivare alla conoscenza della verità coi procedimenti scientifici, a questi rinunziano affatto, nè han fede che nella intuizione immediata, colla quale si aggiugne, dicon essi, direttamente al principio assoluto d'ogni verità, che è Dio. Fra i mistici di quest'epoca citeremo

Mercurio Vanhelmont, figlio di Giambattista di cui abbiam già parlato; *Gio. Pordage; Pietro Poiret;* ed *Emmanuele Swedenborg.*

178. V'ha poi anche un'altra maniera di mistici sotto il nome di *quietisti;* secondo i quali, la somma perfezione dell'uomo consiste nell'assorbirsi in Dio per siffatta guisa, che le anime così a lui congiunte non possono più peccare. Principale rappresentante del quietismo, nel secolo 17.° fu *Molinos* prete spagnuolo.

È noto come il celebre Fénelon si mostrasse per qualche tempo fautore di questo sistema; rigettando però formalmente tutto che, nella dottrina del Molinos, potea condurre a conseguenze immorali.

CONSEGUENZE DELLA FILOSOFIA DI LOCKE.

179. Di Locke sappiamo, come fosse uomo schiettamente religioso, e al tutto rispettabile per le sue qualità morali; ma non era altrimenti morale e religiosa la sua filosofia: essa racchiudeva il germe delle più empie e funeste dottrine. Solo restava che lo si sviluppasse, e che il sistema sensistico da essolui proclamato ricevesse le sue applicazioni, e questa fu l'opera de'suoi discepoli e seguaci.

Condillac applicò il sensismo all'ideologia; o meglio, semplificò la dottrina del maestro, eliminandone la riflessione, come un vero controsenso, anzi una parola priva di significato; non lasciò che la sensazione qual unico fonte dell'umana conoscenza, e così tutta la scienza umana non fu più che la *sensazione trasformata.* — Elvezio e Mandeville applicarono il sensismo alla morale; e per loro fu tolta ogni essenzial differenza tra la virtù ed il vizio, nè altra morale più restò che quella del piacere. — D'Holbach l'applicò alla cosmologia; e ne dedusse l'ateismo. E già prima di lui, seguendo i

principii lockiani, Collins e Hartley avean ricisamente niegato all' uomo la libertà; e Dodwel e Priestley cercato di provare la materialità dell' anima. Più non restava che un passo a fare, e il fece David Hume; il quale, spingendo il sensismo fino alle ultime sue conseguenze, prese a impugnare i principii razionali, e quello segnatamente di causalità, non che le idee fondamentali in qualunque ordine di cose, — col sensismo per verità incompatibili affatto —, e così ne cavò fuori il più compiuto scetticismo.

180. Ma lo scetticismo, come già più volte abbiamo avvertito, è per l' uomo uno stato violento e penoso, a cui non può in veruna guisa adagiarsi, e d' onde con ogni sforzo cerca di uscire. Quindi vedemmo Socrate levarsi coraggioso a combattere i sofisti greci; vedemmo la nuova academia suscitare un' altra setta a lottare contro di lei; e quindi ancora non poteva a meno che qualcun non sorgesse ad altamente protestare, a nome dell' umanità, contro al moderno scetticismo di Hume. Tolsesi in ispecial modo questo incarico *Tommaso Reid*, uomo grandemente benemerito degli studii filosofici, e principal fondatore della scuola scozzese.

181. Gli è bene il vero, che già prima del Reid, la filosofia di Hobbes e di Locke avea incontrato, anche in Inghilterra, una forte resistenza; e conciossiachè il sensismo distruggeva il principio delle obbligazioni morali, erasi ben sentito il bisogno di cercarne altrove il vero fondamento. Così, nel secolo 17.° *Riccardo Cumberland* avea collocato questo principio nella *benevolenza* verso Dio e verso gli uomini tutti; *Schaftesbury* nella *soddisfazione interna*, derivante dall' esercizio delle buone azioni. Nel secolo 18.° *Hutcheson*, perfezionando la teoria delle affezioni benevole, e sgombrandole d' ogni motivo di piacere e di personale interesse, pose la sorgente dei doveri in una specie di sentimento istintivo, a cui diede il nome

di *senso morale;* sistema difeso da lord *Kames*, non che dal *Ferguson*, il quale vi fece qualche piccola aggiunta. *Adamo Smith* finalmente diede alla morale per principio la *simpatia*, riassumendo nella seguente formola tutte le obbligazioni morali: « Opera in modo che i tuoi simili possano simpatizzare con te ».

182. Ma questa reazione dello spiritualismo era incompiuta. Ella supponeva, o almen lasciava supporre che il sensismo, impotente a fondar le nozioni morali, potea ciò nullameno servir di base agli altri ordini di conoscenze. Quindi, cacciato dal santuario de' doveri, esso regnava tuttavia nel dominio della speculazione. Ma non tardò la reazione ad essere generalizzata: Reid, che dalle obbiezioni di Hume era fatto accorto delle fatali conseguenze a cui conduceva il sensismo, lo investì non più soltanto come falsa teoria morale, ma sì ancora come falsa teoria dello spirito umano. E, a un di presso come Socrate, alle sottili speculazioni del suo avversario contraponendo i semplici pronunziati del senso comune, non durò molta fatica a uscir vittorioso della lotta.

Ma non fu più a gran pezza, come nella parte distruttiva, così felice, allorquando alla teoria lockiana delle idee, — dove giacea propriamente la radice del male —, volendone sostituire un'altra, ammise a tal uopo que' suoi giudizii ciechi e fatali, fatti a suggerimento della natura, nè sorretti da verun principio di ragione, e per ciò medesimo di nessun valore. La percezione è, secondo lui, un fatto inesplicabile; e così pure la certezza delle percezioni: l'esistenza reale cioè delle qualità percepite, e del soggetto (materia) a cui si riferiscono, è, nella filosofia del Reid, una credenza fatale, necessaria ed oscura. Tant'è: l'uomo, colle migliori intenzioni del mondo, riesce ben sovente a far tutto l'opposto di quel che vorrebbe. Lo scopo del Reid

era di abbattere lo scetticismo di Hume, e, senza avvedersene, finì per istabilire uno scetticismo, assai più di questo, formidabile e profondo.

183. Sottosopra nel medesimo tempo, e collo stesso intendimento del Reid, — d' impugnare cioè le deduzioni scettiche di Hume, le quali tutti aveano scossi i fondamenti della certezza —, fecesi a ricostruire sopra novelle basi l' umana conoscenza l' illustre capo della scuola tedesca, *Emmanuele Kant.* Ma cosa singolare! il risultamento fu lo stesso: avvegnachè il *criticismo* kantiano (in cui d' altra parte è evidente l' influenza della filosofia di Leibniz) non è che la teoria stessa del Reid, ridotta però a sistema e rigore scientifico. Infatti, la sua « Critica della ragion pura » può conchiudersi così: La cognizione umana non essendo che una forma soggettiva dell' intendimento, sia puro, sia applicato a ciò che depongono i sensi, noi non conosciam con certezza niente altro, dentro di noi, eccettochè le forme stesse dello spirito, e, al di fuori, gli accidenti: in qualunque cosa cioè, il *fenomeno,* ma non mai il *noumeno* ossia l' *essere.* Per la qual cosa le idee di Dio, della vita futura, e tutte quelle che ne derivano, sono altrettante idee e credenze prive affatto d' ogni valor reale.

Indarno il Kant, — onde sfuggire a questa conseguenza inevitabile della sua dottrina —, alla ragion *teoretica* o speculativa aggiunge arbitrariamente una ragion *pratica;* la quale dà, a suo avviso, una salda base a cosifatte credenze; imperciocchè la ragion pratica essendo necessariamente fondata sopra idee somministratele dalla ragione speculativa, non può avere in nessun modo maggior valore di questa.

184. Vero è che il Kant apertamente dichiara, non essere altrimenti scettica la sua dottrina, ma piuttosto distruggitrice d' ogni maniera di scetticismo; e che altamente protesta contro alle conclusioni, da essolui non

consentite, che taluno fra' suoi discepoli volle dedurne. Ma a nulla valgono le dichiarazioni; le più solenni proteste non potranno mai fare, che una dottrina non sia ciò che è. Quegli che, posto un principio, non vuol che arrivi alle ultime sue conseguenze, gli è come colui che, lanciata una pietra, pretendesse ch'ella non percorra quella data curva, nè vada a colpire in quel tal punto. Ma la logica è inesorabile e senza pietà. Onde che si è veduto il criticismo kantiano svilupparsi ben presto nell'assoluto *idealismo* o meglio *egoismo* di *Fichte*; poscia trasformarsi nel *panteismo* di *Schelling;* e per ultimo, fra le mani di *Hegel*, risolversi nel più compiuto *nullismo.* Dal quale spaventevole abisso, ora sembra però che la filosofia tedesca si sforzi di uscire, per opera stessa del più antico ed illustre suo rappresentante, sig. Schelling; del che ci dà buona speranza la economia del suo insegnamento, da essolui, non ha molto, ripreso a Berlino, — nell'intendimento, come dichiara egli stesso, di mettere il suo sistema d'accordo col Cristianesimo.

185. Ma il propostoci assunto non ci consente di più oltre dilungarci. Qui pertanto pognam termine a questi brevi cenni intorno ai sistemi filosofici; lasciando, che la viva voce del maestro, o ciascuno per sè, coll' aiuto di storie più particolareggiate ed estese, dia ai medesimi il necessario sviluppo e compimento.

Ci sia però permessa, in sul finire, una riflessione. Egli è certissimo, che begli ed utili risultati si sono ottenuti dai filosofi col succedersi dei tempi: i principii della logica, le regole del metodo, un numero grandissimo di accurate osservazioni psicologiche, sono fuor di dubbio altrettanti preziosi acquisti fatti alla scienza. Ma con tutto ciò, dopo secolari speculazioni, e ricerche, i filosofi disputano tuttavia sulle questioni più vitali della umanità. Or questi tentativi dello spirito umano così

spesso rinnovellati, e sempre più o meno infruttuosi, questa perpetua opposizione delle teorie e dei sistemi ci mostrano assai chiaro la debolezza di nostra ragione, e com'ella, abbandonata alle proprie forze, sia impotente a raggiungere con sicurezza il suo scopo. Dal che fa mestieri conchiudere, che, se non vogliamo esporci all'evidente pericolo d'inabissare in un desolante scetticismo, ci è al tutto necessario affidarci all'insegnamento di una filosofia, la quale ponga per base l'accordo della ragione e della fede, siccome quelle che emanano amendue da una medesima sorgente, la eterna Verità: la prima cioè con mezzi puramente naturali, e avente perciò diritto a una parte legittima di indipendenza in ciò che le appartiene; l'altra, in un modo sovranaturale, intesa quindi a illuminare e diriger la prima, — permettendole in tal guisa di spiegare con maggior libertà e sicurezza il suo volo, e di levarsi più alto sicura dai turbini e dalle tempeste, frammezzo a cui tante volte andò la filosofia miseramente perduta.

BIBLIOTECA NAZ. V. E. ROMA

FINE.

MAG 2008485

Digitized by Google

INDICE

ELEMENTI DI ETICA . . . . . Pag. 1
PARTE PRIMA. Etica generale, o sia del dovere . » 4
Capo I. Della legge in generale e delle varie sue specie. . . . . » 6
Capo II. Della legge naturale . . . . . » 8
Art. 1. Esistenza della legge naturale. . . . » 10
Art. 2. Del supremo principio morale. . . . » 16
Art. 3. Caratteri della legge naturale . . . . » 23
Capo. III. Breve cenno intorno ai principali sistemi morali . . . . . » 27
Capo. IV. Sanzione della legge naturale . . . . » 34
Capo. V. Promulgazione della legge naturale. Coscienza morale . . . . . » 38
Capo. VI. Dell' imputazione morale. . . . . » 43
Art. 1. Dell' atto umano e delle varie sue specie. » 44
Art. 2. Delle cause che influiscono sull'atto umano » 45
Art. 3. Dei fonti dell' atto morale . . . . . » 47
Art. 4. Dell' atto morale per sè, e dell' atto morale per partecipazione . . . . . » 49
Art. 5. Regole dell' imputazione morale . . . » 52
Capo VII. Della virtù . . . . . » 58

PARTE SECONDA. Etica speciale, o sia dei doveri. Pag. 64
Sezione prima. Morale religiosa, o sia dei doveri dell'uomo verso Dio . . . . . » 67
Capo I. Del dovere di conoscere Dio . . . . » 68
Capo II. Del culto interno . . . . . » 69
Capo III. Del culto esterno. . . . . » 75
Capo IV. Dei vizii opposti alla religione. . . . » 80
Sezione seconda. Morale individuale, o sia dei doveri dell'uomo verso se stesso . . . . » 83
Capo I. Doveri relativi all'anima. . . . . » 84
Capo II. Doveri relativi al corpo . . . . . » 91
Art. 1. Del suicidio . . . . . » 94
Art. 2. Del duello . . . . . » 98
Sezione terza. Morale sociale, o sia dei doveri dell'uomo verso i suoi simili . . . . » 103
Capo I. Lo stato di società è naturale e necessario all'uomo . . . . . » 106
Capo II. Doveri dell'uomo verso i suoi simili nello stato di società naturale . . . . . » 109
Art. 1. Doveri di giustizia . . . . . » 110
§ 1. Del diritto e delle varie sue specie . . » ivi
§ 2. Della lesione dei diritti connaturali all'uomo . . . . . » 112
§ 3. Della lesione dei diritti acquisiti. . . » 117
§ 4. Delle differenti maniere di acquistare la proprietà esterna, e dei doveri che ne derivano. . . . . » 122
Art. 2. Doveri di benevolenza . . . . . » 132
Capo III. Dei doveri dell'uomo verso i suoi simili nello stato di società artificiale . . » 147
Art. 1. Della società domestica . . . . . » 150
§ 1. Società coniugale . . . . . » ivi
§ 2. Società parentale . . . . . » 153
§ 3. Società erile . . . . . » 162
Art. 2. Della società civile. . . . . » 167
§ 1. Doveri del governo . . . . . » 173
§ 2. Doveri dei cittadini . . . . . » 178

COMPENDIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA . . . . . Pag. 183
FILOSOFIA ANTICA . . . . . » 193
Prima epoca . . . . . » 194
I. Scuola ionica . . . . . » ivi
II. Scuola atomistica . . . . . » 199
III. Scuola italica . . . . . » 201
IV. Scuola eleatica . . . . . » 205
V. Sofisti . . . . . » 208
Seconda epoca . . . . . » 211
Socrate . . . . . » 212
Sistemi parziali usciti dalla scuola di Socrate . . » 217
Sistemi più sviluppati usciti della scuola di Socrate » 222
I. Scuola academica . . . . . » ivi
II. Scuola peripatetica . . . . . » 228
III. Scuola epicurea . . . . . » 232
IV. Scuola stoica . . . . . » 236
Scetticismo . . . . . » 239
Terza epoca . . . . . » 242
I. Filosofia dei romani . . . . . » ivi
II. Scuola alessandrina . . . . . » 245
III. Filosofia dei padri della Chiesa . . . » 247
FILOSOFIA DEL MEDIO EVO O SCOLASTICA . » 252
Prima epoca (*Alcuino, S. Anselmo,* — Realisti e Nominalisti; *Roscellino, Abelardo, Pietro Lombardo, Avicenna, Averroe*) . . . » 253
Seconda epoca (*Alberto il Grande, S. Tomaso, S. Bonaventura, Duns Scoto, Raimondo Lullo*) » 257
Terza epoca (*Occam..... Giordano Bruno, Telesio, Campanella*) . . . . . » 261
FILOSOFIA MODERNA . . . . . » 267
I. Bacone . . . . . » ivi
II. Cartesio . . . . . » 270
Filosofi della scuola di Bacone . . . . . » 274
Filosofi della scuola di Cartesio . . . . . » 276
Scetticismo e misticismo . . . . . » 284
Conseguenze della filosofia di Locke . . . . . » 287

Digitized by Google

Digitized by Google

LEGATORIA DI LIBRI
P. CICCIORICCIO
Borgo Vittorio, 26
ROMA

Digitized by Google